مشكلة الاتصال

بين

ابن رشد والصوفية

تصدير

أ.د. عاطف العراقي





تأليف

دكتور مجدي محمد إبراهيم

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

مشكلة الاتصال
بين
ابن رشد والصوفية

تصدير

أ. د. عاطف العراقى

تأليف

دكتور مجدى محمد إبراهيم

الطبعة الأولى

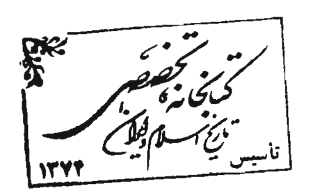
١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م

النـــاشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٣٦ ش بورسعيد - الظاهر

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧



الإهـــداء

إلى روح الفيلســوف الكـبير ... الـذى علّمـنا حـق النقد وحـق الاخـتلاف ، فأثـرت آراؤه الفلسـفـة العقـلية بمـا تـركه للباحـثين والدارسـين مـن سـدادة الفكـرة ووضـوح الرؤية ونزاهة الغرض وخلـود المـثال .

إلـى روحـه الخالـدة بيـن خالديـن .. أهـدى ثـمرة عزيزة علىّ عايشتـه فيهـا حـق المعايشـة .. إلى روح الفيلسـوف الكبير .

ابن رشد طيب الله ثراه .،.،.

دكتور / مجدى إبراهيم

٢٦ نوفمبر ١٩٩٨ م

تصـــدير

بقلـــم

الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

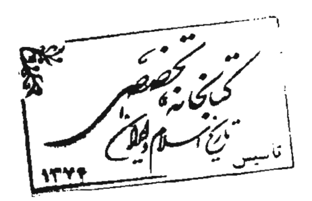
يَقــفُ ابــن رشد الفيلسوف على قمَّة عصر الفلسفة العربية . إنه يحتل مكانــة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية ، ليبرز حسِّه النقدى تــماماً كأرسطو قبله ، والقديس توما الأكوينى وكانت (Kant) الفيلسوف الألمانى بعده . لقد نقــد ابن رشد أكثر الإتجاهات التى وُجدت قبله : نقد الصوفية واختلف فكره اخــتلافاً جذرياً عن الإتجاه الأشعرى ، كما نقد أهل الظاهر والذين يقفون عند ظاهر الآيات القرآنية الكريــمة دون القيام بالتأويل الذي يتمسك به ابن رشد. نقــد أيضاً أفكار العديد من الفلاسفة وخاصة في المشرق العربى أمثال الفارابى وابن سينا ، كما قام بتوجيه النقد العنيف إلى الغزالى عدو الفلسفة والتفلسف ، والذى حشر حشراً داخل إطار الفلاسفة .

نقــد ابــن رشد الغزالى ، لأن المنطلق غير المنطلق ، فحين نقد الغزالى الفلاســفة إنما كان ذلك من منطلق دينى . أما منطلق ابن رشد في هجومه على الغــزالى إنــمــا كان المنطلق الفلسفى أساساً ، فالمنطلق إذن -كما أشرنا منذ قليل- غير المنطلق .

لقد احتل النقد مكانة كبيرة إذن في مذهب آخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية . ومن هنا ، كان ترحيبُنا بالدراسة التى يقدِّمها اليوم للطبع والنشر تلميذنا بالأمس وزميلنا اليوم ، الدكتور مجدى إبراهيم .

والدكـــتور مجـــدى إبراهـــيم أعرفه عن قرب ، فقد درس على يدى في مرحلة الماجستير ، وأشرفتُ على رسالته للماجستير وكانت تحت عنوان : " حال الفناء بـــين الجنيد والغزالى " ، كما أشرفتُ على رسالته للدكتوراه ، وكانت تعالج " مشـــكلة الموت عند صوفية الإسلام " . ولم يكن الدكتور مجدى تلميذنا وزميلنا مكـــتفياً بدراســـته في مرحـــلتى الماجستير والدكتوراه ، وخاصَّة أنه يعمل الأن مدرساً للفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس ، بل إنه من منطلق حرصه المستمر على البحث والدراسة ، يحرص على الإطلاع على أكثر ما كتب في ميادين إهتماماته ، كما يقوم بالتأليف أيضاً .

والدكتور مجدى إبراهيم ، يقدِّم اليوم للقراءكتابه عن " مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية " . وقد لا أكون مبالغاً إذا قلتُ ، بأن هذا الموضوع يعدُّ مـــن الموضـــوعات البالغة الأهمية ، ليس في مجال الفلسفة الرشدية فقط ، بل في مجـــال التصـــوف أيضاً . إنه يحلِّل أبعاد الموقف الرشدى حين قيامه بالرد على الغـــزالى ، كمـــا كان حريصاً على دراسة كل الأمور التى تتعلق بالتصوف من قـــريب أو من بعيد . ولسنا في حاجة إلى القول بأن ابن رشد في موقفه النقدى مـــن الصـــوفية إنما كان معبراً عن وقفة عقلية . ومن هنا ، كان متوقعاً من ابن رشد أن يقف موقفاً نقدياً من آراء أصحاب الاتجاه الذوقى والوجدانى ، ونقصد بـــهم الصوفية.



حلّل باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم أكثر أبعاد موقف ابن رشد النقدى من منهج وفكر الصوفية ، ورغم أننا قد نختلف مع باحثنا حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها ، وقد نختلف معه حول بعض أبعاد المنهج الذي سار عليه في كتابة هذه الدراسة ، إلا أننا نعترف بقدرته على سبر أغوار الفلسفة الرشدية من جهة ، والفكر الصوفى من جهة أخرى . فقد درس صاحب هذه الدراسة الفكرَ الصوفىَّ دراسة متأنية ، وذلك منذ كتابته لرسالته للماجستير ورسالته للدكتوراه ، ولم يقتصر الدكتور مجدى على الدراسة الموضوعية الأمينة لآراء كل من ابن رشد والصوفية ، بل كانت لديه القدرة على أن يضيف إلى البعد الموضوعى بعداً ذاتياً نقْديًّا، وذلك حين لجأ إلى المقارنة والموازنة بين العديد من الآراء التى نجدها سواء عند ابن رشد أو عند الصوفية .

إن باحثنا صاحب قلم قوىّ ، لا يكتب في موضوع إلا بعد دراسة وقراءة مئات بل آلاف الصفحات في المجال الذي يريد أن يتصدى له بالكتابة والبحث والدراسة . فلم يكن باحثنا كهذا الفريق من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين الذين يكتبون في كل مجال دون فهم من جانبهم لأى مجال من المجالات التى يكتبون فيها . نعم .. إنهم من الأشباه والصِّغار والأقزام ، والذين نجد لديهم نوعاً من الإسهال في التأليف حين يكتبون في أى شئ دون فهم لأى شئ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون . !!

ومـــن الواضح أن دراسة الموقف الرشدى من الفكر الصوفى تحتاج إلى الكـــثير مـــن الصبر على البحث والتأنى في الدراسة ، إذْ إن الموقف النقدى من التصـــوف ، أى موقف ابن رشد النقدى يحتاج إلى دراسة العديد من مشكلات الفلســـفة الرشدية ، المشكلات التى تتعلق بنظرية المعرفة تارة والسببية تارة ثانية والاتجـــاه العقـــلى عند ابن رشد والاتجاه الذوقى عند الصوفية ، ومن بين تلك المشكلات مشكلة المعرفة ومشكلة السببية وغيرهما من مشكلات .

لقـــد قســـم باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم موضوعات كتابه تقسيماً دقيقاً ، وإن التأمل في محاور وأقسام وأبعاد دراسته يدلنا على ذلك تماماً. إنـــه يحلّل أبعاد فكرة الاتصال ويبيِّن طبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف ، وذلك في المحور الأول من كتابه . ويدرس في المحور الثانى ، العديد من العناصر والنقاط ومن بينها : ابن رشد ومشكلة العقول ، والاتصال وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد ، وكيفية حدوث وإتمام الاتصال عند أخر فلاسفة العرب ، ثم أخيراً فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

أمـــا في المحـــور الثالث ، وهو من المحاور الـــهامَّة في كتابه ، فإننا نجده معنياً بتحليل طرق الاتصال عند الصوفية ، والحالة الصوفية وهل هي موضوعية أم هـــي ذاتيـــة ، ثم الاتصال ومفهوم العقل في الإسلام . وكان الدكتور مجدى إبراهيم حريصاً على التمييز بين الاتصال بمعناه الصوفى والاتصال بمعناه الفلسفى . كان هذا ضرورياً حتى يتسنى لنا إدراك الموقف الفلسفى (ابن رشد) من

جهــة ، والموقف الصوفى كما يظهر من خلال آلاف الصفحات التى تركها لنا الصوفية من جهة أخرى . لقد عوَّل باحثنا الدكتور مجدى على المصادر والمراجع الرئيســية حين قام بتحليل هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى نجدها عند ابن رشــد وعند الصوفية. وقد ذكر الدكتور مجدى إبراهيم أسماء المصادر والمراجع التى رجع إليها فى دراسته ، وهذا يدلنا على أمانته العلمية ودقته الأكاديمية .

ولســنا مبالغين حين نقول إن هذه الدراسة ستفتح أبواباً كثيرة نحو فهم أبعــاد الموقــف الرشدى من جهة ، وأبعاد الموقف الخاص بالصوفية من جهة أخرى، كما ستساعدنا هذه الدراسة على بيان الفرق الجذرى بين الوقفة العقلية ممثــلة فى فكر أعظم فلاسفة العرب ابن رشد ، والوقفة الذوقية القلبية الوجدانية عند صوفية الإسلام بوجه عام .

والمتأمل فى الدراسة التى بين أيدينا اليوم يلاحظ الجهد الكبير الذي قام به تــلميذنا الدكــتور مجدى إبراهيم - كما سبق أن أشرنا - وخاصة أنه يعتمد بالدرجــة الأولى عــلى الكتابات التى تركها لنا صوفية العرب ، بالإضافة إلى كــتابات ابــن رشد والتى تعد معبرة كما قلنا عن وقفة عقلية برهانية كما هو الحال بالنسبة لفلسفة ابن رشد .

إنَّــه ، صــاحب دراسة متميِّزة ، وصاحب قلم قوى ظهر أول ما ظهر حين كان يقوم بإعداد دراسته للماجستير ، أى منذ السنوات الأولى لدراسته فى مرحلة الدراسات العليا .

وإذا صـــح تقديرى ، فإن هذه الدراسة سيستفيدُ منها المهتمون بالفكر الصـــوفى ســـواء كـــان معبراً عن التصوف السنى أو كان معبراً عن التصوف الفلســـفى، وسيســـتفيدُ منها أيضاً المهتمون بفكر الفيلسوف الذي ظلمته أمتنا العـــربية في حياته وبعد مماته ، وبحيث لجأ أشباه الدارسين إلى نسبة أفكار لابن رشـــد لم يقل بـــها إطلاقاً . ومعنى هذا أن هؤلاء الأشباه قاموا بنوع من أخطر أنواع الغش الفكرى.. ولكن ماذا نفعل ونحن لا نجد في عالمنا العربى اليوم محاكم للغش الثقافى والغش الفكري ؟! .. نعم ، إنـــها أحكام زائفة وتعد جهلاً على جهل ، وإن كان أكثر هؤلاء الأشباه لا يعلمون .. منهم من قضى نَحْبَه ومنهم من لا يزال يقوم بنشر أخطر أنواع الغش الثقافى والتزوير الفكرى ..!!

نقـــول ، ونكرر القول ، بأننا لا نخفى سعادتنا بـــهذه الدراسة المتأنية والعميقـــة ، والتى تعبِّر عن بعد أكاديمى واضح ، الدراسة التى يقدمها الدكتور مجـــدى إبراهيم للقراء والباحثين والدارسين . ونرجو لباحثنا كل تقدُّم في حياته مســـتقبلاً، فهو مؤهَّل بحكم تعمقه في البحث والكتابة ، مؤهَّل لأن يضيف إلى مكتبتنا العربية العديد من الدراسات الصوفية والفكرية .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقى

القاهرة – مدينة نصر

١٥ نوفمبر ١٩٩٩ م

كلمة على الغلاف

هـــي كـــلمة لابـــد منها .. ينبغى أن أسطرها بحروف من نور - لو استطعت - على غلاف هذا الكتاب الذي أعتز بنشره بين قراء العربية ..

مـــا كـــان يمكننى أن أفهم ابن رشد ، ولا أن أفهم خصائص الموقف الفلسفى ومـــزايا الفلسفة العقلية ، لو لم أكن قد تتلمذت - منذ البداية - على الأيادى الكـــريمة لشـــيخ الفلاسفة في هذا العصر : أستاذنا ومعلمنا الدكتور " عاطف العراقى " رائد الفلسفة الرشدية في العالم العربى ، غير منازع .

ففى كتابات أستاذنا ، إخلاص شديد وعشق متميز يبلغ درجة التصوف والـــروحانية ، بـــل والتبـــتل الذي ينقطع معه النظير ، لآراء ابن رشد وبحوثه وأفكاره. ولا يمكن لباحث في مجال الفلسفة العربية أن يتجاوز كتابات الدكتور عـــاطف العـــراقى عـــن ابـــن رشد بصفة خاصة ، وعن فلاسفة الإسلام على وجـــه العمـــوم ، ثم يزعم لنا - مدعياً - أنه قدم دراسة متميزة عن فيلسوف، فيلسوف من فلاسفة الإسلام .. !

ذلك من خديعة الوهم .. بغير مراء . !

وكـــاتب هـــذه السطور ، هو تلميذ مقرَّب من قلب أستاذه . وأفاضل الزملاء الذين هم على صله بالأستاذ ، يعلمون ، فيشهدون بمدى حبه لتلميذه .. ألا .. فلنسجل هاته " القيمة " العلوية - قيمة المحبة - تتوجياً لنا في عالم الأفكار والأعمال . من أجل ذلك ، فإن التلميذ يدين بالفضل الأول والأخير لأستاذه ، فيما كتب عن ابن رشد . وإنه ، لو لم يكن قد قرأ كل حرف - بغير مبالغة - في كـــتابات أســـتاذه عن ابن رشد وفلاسفة الإسلام ، ما كان باستطاعته أن

يكـــتب كلمة واحدة عن هذا الفيلسوف الشامخ العملاق ، أو يتصدى لنقده ، انطلاقاً من معرفته بأشراط الموقف الفلسفي الذي يلتزمه أستاذه ، والذى يتحلى في أخـــص خاصية له ممثلة في " النقد " . فلئن كانت هناك آراء في هذا الكتاب تخـــالف آراء أســـتاذه ، فإنما تجيء هذه المخالفة تدليلاً على تفهم التلميذ لآراء أســـتاذه والاستفادة منها ، استفادة يصدقها العمل ويؤكدها تطبيق " المبدأ " ، بغير أن يكون هناك انتصار للتصوف على حساب آراء ابن رشد ، أو تقليل من قيمة هذه الآراء ولو كانت معادية للتصوف .

تعلّمنا الفلسفة أن نعتقد الفكرة ، وأن ندافع عنها ، وأن نتبتل لأجلها ، وأن نضـــعها في كفـــة ، وأن نضـــع أرواحنا في كفة مقابلة . فإذا ما واجهتنا المشـــكلات وداهمتنا الخطوب ، قائلة لنا : تخلو عن أفكاركم لتعيشوا في ظلام الجهـــل ، وعـــتامة الخرافة ، وعسف السلوك ، قلنا : فلتزهق الأرواح في سبيل حرية الفكرة ، وحرية الاعتقاد .

وهكذا .. كان ابن رشد في أفكاره ، متبتلاً لها غاية التبتل .

وهكذا .. كان أقطاب الصوفية في عقائدهم ، منقطعين لها غاية الانقطاع .

وهكـــذا أيضاً .. أستاذنا الدكتور " عاطف العراقى " ، تلميذ ابن رشد الخالص المخـــلص ، هكـــذا كان - ولا يزال - في فكره الحر . وفى عاطفته ، وعشقه واعتقاده .. يدافع عن رأيه الذي يراه ، كما دافع عن آراء ابن رشد وأفكاره ، و لم يزل يدافع - أطال الله بقاءه - حتى الرمق الأخير .

ذلك ضربٌ - لا شك فيه - من التصوف والروحانية منقطع النظير . !!

مجدي إبراهيم

مقـــــدمة

بسم الله ، وعلى هُدى من الإيمان بالله ...

وبعدُ .. فهذا بحثُ كنّا تقدَّمنا به إلى كلية الآداب- جامعة عين شمس في مؤتمر عن ابن رشد ، عقدته الكلية بمناسبة مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاته ، تحـــت عـــنوان " الأبعـــاد التـــنويرية في فلســـفة ابـــن رشـــد " (*) ولم نكـــن- يومـــذاك - قد توسعنا في محاوره ونقاطه ، وإن كانت أراؤه وأفكاره الكبرى نوقشت فى جلسة برئاسة أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى ؛ أمام نخبة ممتازة من الباحثين والدارسين المختصين .

أبقيـــنا عـــلى المحاور كخطوط عريضة كما هي ، وضغطنا الأفكار في محاورها ضغطاً عنيفاً ، ليجئ تصميم " الكتاب " على غرار ما كنا تقدَّمنا به يوم أن خطـــرت لنا لأول وهلة فكرته ، تأهباً لإلقائه في ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م، إحياءاً للذكرى المئوية الثامنة لوفاة الفيلسوف العربى الأندلسى .

كـــان عنوان البحث - قبل أن يكون كتاباً - هو " ميتافيزيقا الاتصال بـــين ابن رشد والصوفية " وهو عنوان لا يحيط بمفهوم الميتافيزيقا بقدر إحاطته بمفهوم الاتصال، وإنما شأن الميتافيزيقا فيه هو شأن التمهيد الداخل تحت توضيح الفكرة وإزالة اللبس عنها . ولّما كانت الفكرة فكرة ميتافيزيقية في أول مقام ، كـــان العنوان دالاً على مضمونه بعض الدلالة لا كلها . لأن دلالة الفكرة كلها

(*) راجـــع وثائق هذا المؤتمر في القسم الخاص بالملاحق ، من كتاب أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى : الفيلســـوف ابـــن رشـــد ومســـتقبل الـــثقافة العربية .. أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى ص ٤٥١، ٤٦٢ .

عندنا تنصب على مفهوم الاتصال حالة كونه " فكرة " ثم حالة كونه "حالة ".

ولكي نوضح طبيعة هذا الموضوع ، رأينا أن نستعير صورة منطقية لتبيان محـــاور البحث وعناصره الأساسية وأبعاد مشكلة الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصـــوف . فالاتصال من حيث كونه قضية ، لا تحتمل أن تمس الواقع ولا أن تفصِّـــله ، بـــل هـــى قضية ذهنية ، لابد إذا نحن تصورَّناها من أن تنقسم إلى " موضوع " نحيط به إحاطة شاملة من حيث كونه " موضوعاً " تشابكت أطرافه وتمـــددت خيوطـــه ، فشمل الفلسفة ، كما احتوت عناصره على الدين . فلا الفلســـفة فصـــلت فيه على الحقيقة كما ينبغى أن يكون الفصلُ مقالاً واضحاً ومفهوماً بغير خلط واضطراب . ولا الدين استطاع أن يعممه للناس كيما تكون قضايا الدين مُعمَّمة تتاح لجميع الناس ممن يدينون ويسلمون .

ولكنه جاء موضوعاً خاصاً إلى أعلى درجة من الخصوصية لا يصل إليه إلا صـــفوة الخاصة المقرَّبة ، لا بقدرة منهم ولا إقتدار ، ولا بابتداء منهم اجتبوُه ولا نـــالوه ، ولكـــن بتفضَّل الله جل وعز عليهم ، وتعبَّده إياهم حتى صاروا فى الدنيـــا بأبدانـــهم وفى الآخرة بأرواحهم ، وأجسامُهُم فيها كعوَّاد ، وعقولهم معلقة بالملكوت (*) .

جَّدد لـــهم الود في كل طرفة بدوام الاتصال، وآواهم في كنفه بحقائق الســـكون إليـــه ، حتى أنَّت قلوبـــهم ، وحنَّت أرواحهم شوقاً ، وكان الحب

(*) من عبارة للحارث المحاسبى فى كتابه " العقل وفهم القرآن " ص ٢٦٩ .

والشـــوق منهم إشـــارة من الحق إليهـــم عن حقيقـــة التوحيد وهـــو الوجود بالله (**).

ولابـــد للموضوع من محمول يُحمل عليـــه ، فإذا افترضنا أن قضيتنـــا هـــنا هـــي " الاتصال" وهو الموضوع الذي نزعم لأنفسنا إننا نحيط به إحاطة شاملة، وبقدر المستطاع الميسَّر لنا ، يجئ " المحمول " على موضوعنا هذا حسبما نتصوره نحن من حيث كون الاتصال كفكرة يندرج تحتها كل ما يتعلق بأبحاث الفلاسفة فى موضوع الاتصال: فكرة عقلية وطريقـــاً يبتدء سيـــره من المحسوس إلى المعقول .

فلئن وصفنا الاتصال بأنه فكـــرة ، حملناه على الموضوع باعتباره فكرة نظـــرية عقلية ليس إلا . هذه واحدة . أما الثانية ، فهى الاتصال كحالة تحمل عـــلى الموضـــوع كطبيعة خاصة مخصوصة تتفق معه كل الإتفاق ، ناهيك عن خصـــائص موضوع الاتصال كطبيعة لها مقوماتـــها وآفاقها المتسعة المديدة ، ثم ما يتصف به المحمول الذى يحمل عليه ، وهو أنه " حالة " .

وإنك لتجد أن المحمول على الاتصال كموضوع يتضمن شقين : الأول منه " فكـــرة " وهى أبحاث الفلاسفة فى الاتصال. والثانى منه " حالة " وهى تجارب الصوفية في أعلى ما تجود به تجاربـــهم إزاء الغيب المحجوب . فأيهما أقرب إلى الصحة المنطقية من حيث وحدة الموضوع ، وما تتسم بـــه هـــذه الوحـــدة فى صـــورتـــها الذهنيـــة على أقل تقدير ، أو فى مدى الاتساق بين طبيعة الاتصال

(**) عبارة للسهروردى من كتابه : عوارف المعارف ص ٤٦٣ .

كموضوع ، وطبيعة المحمول كفكرة فى شق منه أو كحالة فى شق ثانى ..؟

لا شـــك أن الصـــحة المنطقية هنا تظهر في الربط بين وحدة موضوع الاتصال من جهة ، وبين ما نحمله عليه من وصفنا له بأنه حالة من جهة ثانية ، لأنـــنا في هذه الصحة التي نزعمها نقوم بعملية وصل وربط بين طبيعة الموضوع من جهة ، وطبيعة الحالة باعتبارها محمولاً من جهة أخرى ؛ لنصل في النهاية إلى الوحـــدة التي تجمع بينهما في سياق واحد . ولا هكذا الأمر يمضى معنا إذا نحن نظـــرنا إلى الـــموضوع ومحموله في شقه الأول ، في كونه " فكرة " ، لأننا هنا نقـــوم بعمـــلية فصل وكفى ، فإذا قمنا بإعادة الربط بعد ذلك ، لا نستطيع .. وذلك لإعتبارات عدة ، وأهمها أن الموضوع من حيث طبيعته يختلف اختلافاً بيِّناً عـــن محمولـــه من حيث طبيعته ومضمونه . لأن الحكم الذي يعتمد على إثبات العلاقـــة بين الموضوع والمحمول في هذه الحالة " الاتصال.. كفكرة " ، أضعف بكـــثير مـــن حكمـــنا إذا أثبتنا العلاقة بين المحمول والموضوع في الحالة الثانية : " الاتصال.. كحالة " ففى الحالة الأولى ، لا يكون حكمنا الذي نستخلصه من طـــبيعة هذه العلاقة يتفق مع الموضوع الذي تصورنا البحث فيه باعتباره فكرة ، فـــإذا تصورنا أن حكمنا يجئ تحليلاً لموضوع الاتصال كفكرة ، هذا حين نقوم بتقســـيم الموضـــوع إلى موضـــوع هو الاتصال، فمحمـــول ذى أطـــراف : طـــرف منه " فكرة " وطرف فيه " حالة " ، فإن الحكم التحليلى هذا ، وهو فى طريقه إلى إثبات العلاقة بين المحمول فى طرفه الأول " الفكرة " وبين الموضوع ، لا يضيف شيئاً ذا خطر على طبيعة موضوعنا ، لا لأن الفكرة ها هنا منتزعة من تصـــور الاتصال، ولا لأنـــها تأتى لتفســـير الموضوع وتحليلـــه فقط ، ولكن

لأنــها تعجز عــن أن تبرهــن على الاتصال بالفكــر فقــط دون أن تضيف إليه مالا يدخل تحته ..!!

فالفكرة أبعد فى منهجها عن أن تتصور كيفية الاتصال وطبيعته الخاصة. وكــان يمكــن أن يكون حكمنا صحيحاً - ولابد أن يكون صحيحاً - لو أننا نقلــنا العلاقــة التى نريد أن نجرى عليها إثبات الصحة المنطقية ، من طرف فى المحمول إلى طرف آخر ، واعتبرنا هذا الطرف محمولاً يكوِّن مع الموضوع قضية أخــرى ، أعنى أننا لو نقلنا العلاقة من تصورنا للإتصال باعتباره " فكرة " إلى تصــورنا للإتصــال باعتباره " حالة " .. يمكننا الحكم حكماً رياضياً ومنطقياً كذلك ، لأن المحمول هنا يتضمن صفة ذاتية مستنبطة من حد الموضوع الذى هو الاتصال، ولا هكذا الحال فى الطرف الأول من المحمول ، لأن هذا الطرف الأول " الفكرة " يحمل على موضوعه (الاتصال) بالعرض لا بالذات ، وبينمــا الحال هكذا فــى هــذا الطرف يجــئ الأمر مختلفاً فى الطرف الثانى " الحالة " حيث يحمل على موضوعه بالذات لا بالعرض ، تماماً كما تتبدى لنا " النقطة " محمولة بالذات لا بالعرض فى حد " الخط " ، وكما يتبدى لنا " الخط " محمولاً بالذات لا بالعرض فى حد المثلث .

وعــلى هذه الصورة المنطقية المستعارة ، يمكننا الحكم على أطراف هذه القضــية حكماً تحليلياً أشبه ما يكون بالحكم على المثلث وأطراف المحمول الذى يتكون منه حكماً يتضمن صدقه فى ذاته . فالاتصال على هذا ، هو موضوع إذا نحن حملناه على " الحالة " ، كان صدق المحمول كحالة صدقاً ذاتياً مستمداً من طــبيعة الموضوع . وعليه ، ينبغى أن يكوِّن المحمول مع الموضوع صلة مشتركة

تمكنـــنا مـــن استدلال بعضها عن بعض ، وهو استدلال يقترب من الاستدلال العقــلى الاستنباطي فى عمومه ـ ولا هكذا الحال فى المحمول الأول ، وإن كان العقـــلُ دالاً عليه ومشيراً إلى مغزاه وفحواه ، لأنك هنا تلاحظ إتصال أطراف القضية بعضها بالبعض الآخر ، موضوعاً ومحمولاً فى كون الاتصال كحالة ، ثم تـــنعدم هذه الصلة بـــين أطراف القضية موضوعاً ومحمولاً من حيث كون الاتصال فكرة ، وأن كان بادئ الرأى فيها عقلاً وإستنباطاً .

ومـــاذا بعـــد ذلـــك ؟..لا نكون مخطئين لو أننا فرضنا فرضاً غير مبالغ فيه باســتبعاد كـــل أبحـــاث الفلسفة العقلية من الاتصال كموضوع ، فلا المنهج ، ولا المضمون ، ولا الخلفية الفكرية والثقافية ولا شئ من ذلك كله أو غيره ، يُتيح لنا أن نصـــل الاتصـــال بالفكرة في وحدة متسقة الأطراف ، لا تناقض فيها ولا خلل في معالجتها . وإذا لم نستبعد مثل هذه الأبحاث عن موضوع الاتصال كنا كمن يريد أن يقيـــس شـــيئاً وهـــو يجهـــل كيف يقاس ، فلا جرم في أن يخطئ ، فإذا لم يخطئ فلن يصل إلى قرارة الوعى بأبعاد هذه المشكلة ، ومن ثم إلى النتائج النهائية الموضوعة لـــها .

مـــن أجـــل ذلك ، رأينا أن نبدأ بحثنا هذا بعرض موجز على سبيل التمهيد للعلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، ثم يأتى تقسيم البحث إلى محاور ثلاثة ، المحور الأول مـــنها هو بعنوان " الاتصال كموضوع " نستعرض فيه طبيعة موضوع الاتصال بين الفلســـفة العقـــلية والتصوف ، ثم يجيء المحور الثانى من هذه المحاور الثلاثة متضمناً " الاتصال.. كفكرة " ومقصوراً على الفلاسفة وبحوث ابن رشد فى الاتصال، ثم أخيراً المحـــور الثالث وهو " الاتصال كحالة " كما هو عند الصوفية مع استقلال كل محور

بذاتــه وبــخصائصــه ، وإذا بالخاتمة ونتائج البحث فى نــهاية المطاف تطلعنا على الفروق الشاسعة بين اتصال الفكرة واتصال الحالة .

والله يقول الحق ، وهو يهدى السبيل ..

دكتور مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م

على سبيل التمهيد : بين المعرفة والميتافيزيقا .

تمـثل " مشـكلة الاتصال" أهمية بالغة وشائكة فى الفكر الإسلامى بين ميدان التصـوف وميدان الفلاسفـة ، وذلك لإتفاق البحث فى الـموضـوع مـن جهـة أولى ، ولإختلاف المنهج بين الميدانين من جهة ثانية ، ولاختلاف المضـمون والخـلفية الفكرية والثقافية من جهة ثالثة ، ولإرتباط هذه المشكلة بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية من جهة رابعة .. وصولاً إلى السعادة من وراء الوجود الإنسانى ، كغاية شريفة ، يرومها الإنسان ويبذل قصارى جهده فى سبيل الوصول إليها .

ومن الظاهـر ، أن نظرية المعرفـة في لبابـها تنقسم إلى بعدين : بعد إنسـانى ، ليس شرطاً فيه أن يحقق مقاصد ميتافيزيقية وإنما ينضاف إلى مباحث الفلسـفة ، كـأن نقول ، مبحث الوجود ، ومبحث القيم ، ومبحث المعرفة . وبعـد إلهى يدور حول المعرفة الإلهية وسعى الإنسان الدؤوب لإدراك حقيقتها والوصـول إليها أملاً الكمال ورامياً إلى تحقيق السعادة الخالصة ، وفى هذا البعد الـذى يتصـل بالمعرفة الإلهية ، تجئ العلاقة واضحة وظاهرة بين الجانب المعرفى والبعد الميتافيزيقى ، إلى الدرجة التى لا نستطيع أن نفصل فيها بين ما هو متصل بالمعـرفة ، ومـا هو متعلق بالميتافيزيقا . فالمعرفة العقلية - كما جاء فى كتاب الـنفس لثامسـطيوس - " هى كشف صور المعقولات الداخلة فى المحسوسات بواسطة عقل منفعل يخرج إلى الفعل بالعقل الفعال " (١) .. هذا إلى جانب أن الـبحث فى المعرفة الإلـهية يتجاوز المحسوس إلى ما بعده ، ويعلو على الجزئى هادفاً إلى إدراك الكليات العامة عن طريق الاتصال على إختلاف الطرق المؤدية

إليــه (٢) . يوشـــك أن يكون من العرف المتفق عليه أى تقسيم للفلسفة بصفة عامـــة ، ونسقاتـــها الجزئية بصفة خاصة ، إلى فلسفة كونية أو ميتا فيزيقية من ناحيـــة ، وما يقابلها من أبستمولوجية أو نظرية في المعرفة من ناحية أخرى ... ونحـــن لا يعنيـــنا من هذه النظريات التى ناقشت المعرفة وطرق التفكير الموصلة إليها (٣) ، إلا ما يعنى الباحث في العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، فالنتائج التى توصـــل إليهـــا الـــبحث في طبيعة العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، كانت نتائج نـــهايـــة تـــبدأ بالمعرفة وتنتهى نـــهاية ميتافيزيقية ، إذ تعترف هذه النظريات بضـــرورة التفكير الإستدلالي ، اعترافاً ينتهى بـــها إلى نتيجة موادها : " أن في موضوع المعرفة الذي نخلص إليه آخر الأمر ، يكون كل شيء ذا علاقة استدلالية بكـــل شـــيء آخر ، ومن هذه الوجهة للنظر ، يكون موضوع المعرفة الذى لا موضوع سواه هو الكون ، من حيث هو كُلُ واحد مطلق ، حتى لتصبح الأشياء الـــتى يظن عادة أنـــها معرفة ، بما فى ذلك العلم ، لا تزيد على كونـــها من " الظواهر " أو مما يبدو فى الظاهر ، إذ هى نتفُ مجزأة ناقصة من " الحقيقة الكونية الموضوعية " التى ينتهى الفكر إليها " (٤) .

وإذا أفترضـــا أن هـــذه النتـــيجة التى ينتهى إليها الفكر إنما هى نتيجة ميـــتافيزيقية نـــهائية ، فإننا ينبغى أن نستثنى منها اللوازم التى أضافتها العصور الحديثة من حيث شروط التمحيص النقدى لكل ما يمكن أن يتوافر للمعرفة حتى تصبح ممكنة . " فالفـــرق بين نظريـــات المثاليـــة والواقعيـــة يعتمد أخيراً على وجهة النظر الـــتى نقـــف بـــها حيـــال العناصر المباشرة والعناصر المستـــدلة في المعرفة " (٥) .

ومـــن المعروف أن هناك ضرباً من المعرفة تبنـــاه الفلاسفة التجريبيـــون مـــن الإنجـــليز " لوك " و " باركلى " و " هيوم " وأتباعهم ، وهم على وجه الإجمـــال مـــن أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنـــها طريقة فى التحليل ، وأنـــــهم عـــلى مـــا وصفهم " آير " AYER ، وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاســـفة يندرج تحت ما يسمى فى فروع الفلسفة بنظرية المعرفة . كان همها الأول ولا شـــك أن تحـــلل ضروب الإدراك المختلفة بما فى ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات (٦) . غير أن المذهب التجريبى بشتى صوره قـــد أصـــر على ضرورة المادة المدركة بالحس فى تحصيل المعرفة ، على حين أن المذهـــب العقلى كما عرفناه فى التاريخ ، قد ذهب إلى أن المادة العقلية وحدها هى التى يمكن أن تزودنا بالمعرفة بمعناها الكامل . (٧)

وإذا سلمنا - ولابد لنا من التسليم - بوجود فروق بين المعرفة الإنسانية والمعـــرفة المطـــلقة إلا أن هناك نمطاً من المذهب العقلى التقليدى - وهو المثالية المطـــلقة - يذهـــب إلى أن الصور المنطقية لا تميز إلا المعرفة الإنسانية ، وأنـــها مستوعبة كلها داخل مادة المعرفة المطلقة . (٨)

ولما كانت العلاقة بين المعرفة من جهة والميتافيزيقا من جهة ثانية تـــهمنا في بحثنا هذا ، وكانت مشكلة الاتصال ترتبط وثيق الإرتباط بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانـــب المعرفية ، كان من الأهمية بمكان الوقوف هنا عند " كانط " بإعتباره فيلســـوفاً عالج مشكلة المعرفة وعلاقتها بالميتافيزيقا معالجة أثارت إهتمام النظر العقلى والفلسفى عموماً على مر العصور .

حينما كتب " كانط " كتابه فى " نقد العقل " ؛ كان يرى أن العقل الإنسانى مضطر إلى البحث عن شئ ثابت وراء التغيير . وهذا الشيء يسميه بالجوهر . وبدا الجوهر فى نظره كأنه قانون (٩) . أو هو بالفعل قانون . ذلك القانون الذى طبقه فى مجال الأخلاق ، فالأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام وصيغته هى : " أفعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً " (١٠) . وهذا القانون يشكل مجال القيم ، فكأنها تصدر عنه وبمقتضاه ، فالقيم الخلقية عند كانط إن هي إلا أوامر مطلقة ، ولا يمكن أن تقوم الأخلاق عنده إلا على هذا الإطلاق لا على التحديد والتجزؤ والتعين (١١) .

ولأجل هذا وغيره كان افترض : " مبدأ الأشياء فى ذاتها كأصل للظاهرات ، وهو فى هذا الافتراض كان قد رجع فى الواقع إلى مبدأ " الجوهر" ، ولا يخفى ما فى هذا المبدأ من إتباع "كانط" - كما يقول جان ڤال - لـلطريقة القديمة فى التفلسف ، وعندما أنتقل إلى العقل العملى ، قد أعاد مرة أخرى الفكرة الكلاسيكية الخاصه بتأكيد وجود الله وخلود النفس (١٢) .

ولا شك أنه - وهو بسبيل نقده للعقل - أراد أن يمهد السبيل إلى الميتافيزيقا التى من شأنها أن تقوم في المستقبل خالية من الأوزار والأخطاء التى كانت في الماضى ، إنه لم يُردْ بكتابه في نقد العقل أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقاً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج وهذا البحث الميتافيزيقى- كما قال فى المقدمة - إنما يدور حول موضوعات ثلاثة الله والحرية والخلود . (١٣)

وهـــذه الموضوعات المتيافيزيقية الثلاثة يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديـــث فيها ، لكنها خارجه عن حدود العقل النظرى ومستطاعه ، فإذا نحن جعلـــناها موضوعاً نظرياً عقلياً علمياً ، وقعنا فى متناقضات ، لأنه لا حرية ولا إختيار ولا معرفة ميتافيزيقية لنا فى مجال التجربة أو مجال العقل والنظر والعلم إذا نحـــن خضعنا حواسنا للعالم الخارجى ، وهى بالطبع خاضعة لموضوعاته وتابعة لعلمـــنا بالأشـــياء الخارجيـــة (١٤) . ولكن فى مجال الأشياء فى ذاتـــها فنحن أحـــرار ، ولابـــد مـــن إســـتقلال الإرادة لمـــا يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق (١٥) ، فالإنسان فى هذه الحالة مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد بـــه ســـلطة خارجية (١٦) . يقول " كانط " فى مستهل كتابه : " نقد العقل الخالص " ما يأتى : " كتب على العقل الإنسانى إن يتسم بـــهذه السمة المميزة، وهـــى أنه من جانب من جوانب علمه مُثْقَلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنـــها تجاوز حدود قدرته كلها " . وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده ، فهـــو بذلـــك " يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات (١٧) . وكلمته المشهورة فى ذلـــك هى : لقد رأيت أنه من الضرورى أن أنكر المعرفة لكى أفسح المجال للإيمان (١٨) .

فكأنمـــا يـــريد كانط أن يقول إن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بـــهذا المعنى الخاص ، وهو الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى ، لأن هذا العقل النظرىله حدود لا يستطيع مجاوزتـــها بغـــير أن " يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات "(١٩) . ولا شك فى أن العقل

عنده هو أسمى ملكة فى الذهن ، وبواسطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار وبواسطته ننتقل كذلك إلى الأفكار الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والنفس والله ، وإن كنا فى هذه النقلة أو ذاك الإنتقال لا نستطيع أن نحقق قدراً من النجاح على أقل تقدير إذا نحن بقينا فى حدود العقل النظرى فحسب (٢٠) .

على أن المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة عند " كانط " ، لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات (٢١) . هى عنده حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، فالعقل الإنسانى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وإنه إذا غامر في مجال " الأشياء في ذاتها " وقع في المتناقضات (٢٢) .

فهو إذن يفرق بين مجالين من إدراك العقل الإنسانى . المجال الأول ، متعلق بإدراك العقل لما يمكن إدراكه للأشياء من حيث هي ظاهرات أو ظواهر (٢٣) ، أى من حيث هى موضوعات لعالم التجربة تتمثل لحواسنا من خارج (٢٤) .

والمجال الثانى ، متعلق بإدراك العقل للأشياء من حيث هى فى ذاتها . هذا الإدراك الأخير - لا شك عنده - على العقل النظرى مستحيل .. ولكنه ينبغى أن يدرك ، فبأية وسيلة من الإدراك ندركه ؟ ! أننا ندركه - ولا ننكره - بمنطقة " الإيمان " ، فإذا أنكر إمكان وجود الأشياء فى ذاتها ، فإن هذا الإنكار سيؤدى إلى استبعاد مثل هذا الامتداد فى نطاق المعرفة ، واستبعاد " الإيمان " أيضاً (٢٥) . ولكن إدراكه الذى ينبغى أن ندركه فيه

موكـــول عـــلى العقـــل العملى الذى يحدد التصور المجاوز للعقل اللا مشروط UN CONDITIONED ، (٢٦) . وعلى هذا العقل اللا مشروط يفسح كانط مجالاً للإيمان وللخلود وللحرية الإنسانية ، وللموضوعات الميتافيزيقية على وجه العموم ومنها بالطبع " دعائم ميتافيزيقا الأخلاق " .

ونحسبُ أن العقل " اللا مشروط " عنده ، هو ذلك العقل الذى لا يتقيد بمقولات تشترط فيه ، فلابد أن تختلف مقولات العقل المشروط بمقولاته ، بعضها عـــن البعض الآخر ، على أقل تقدير فى طريقة الاستعمال بين كلمات كالفطنة والفهم والعقل ، ربما يتغير عبر العصور طريق استعمالها ، ففى العصور الوسطى مثلاً ، كان العقل يعنى ملكة الاستدلال ، أى الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، بينما كانت الفطنة تعنى ملكة إدراك الحدود المختلفة على الفور ، وكان معناها قريباً للغاية من معنى كلمة حدس (٢٧) .

وعـــند "كانط" انعكست هذه المعانى ، فالفهم عنده أو الفطنة التى تعتبر عادة مرادفة للفهم هو ملكة الاستدلال . وهو يعتمد على التصورات التى أسماها كانط بالمقولات ، وينتقل من المشروط إلى الشرط فى عملية لا تنتهى أبداً (٢٨)

وقـــبل أن نغادر هذه النقطة ، يهمنا فى صدد وضوح العلاقة بين المعرفة والميـــتافيزيقا أن نسجل نقداً لكانط وجهه اليه الفيلسوف " جون ديوى " ثم نتبعه بالرد عليه بما يمكن لنا رده (٢٩) .

فـــــ " جون ديوى " يرى أن " كانط " كان لديه أول الأمر ميول نحو الجـــانب العقـــلى ، لكـــنه أخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من أن الإدراك العقلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الإدراك الحسى بغير إدراك

عقـــلى يكون أعمى ، حتى لتستوجب أية معرفة بالطبيعة إتحاد الإدراكين معاً ، غير أنه يعتقد بمذهبه هذا أن مواد الإدراك العقلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين مختلفين مستقل إحدهما عن الآخر (٣٠) .

وربمـــا كان هذا هو ما توصل اليه " جان قال " مستخلصاً هذه النتيجة من فلسفة "كانط" وهى أنه : " بغير حدس سوف تكون التصورات أو المقولات خاوية ، ، وبغير وجود التصورات سوف تكون الحدوس جدباء . فالمعرفة دائماً هى حصيلة مشاركة بين التصورات والحدس "(٣١) .

ولكـــن " جـــون ديوى " يمضى ليتابع نقده لكانط فى أن مواد الإدراك العقـــلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين متباينين ومستقل أحدهما عن الآخـــر ، بـــأن يقول : " فاته أن المادتين مظهران على صورة عمليات متعاونة مكمـــل بعضهما لبعض ، فى إجراءات البحث التى نحلل بـــها مواقف المشكلة تحـــليلاً يـــنحو نحـــو تحويل تلك المواقف الى مواقف موحدة ، وقد ترتب على مذهب " كانط " - والكلام لا يزال لجون ديوى - أنه لم يكن مضطراً فقط الى الـــلجوء إلى جهـــاز مصطنع يستعين به على ربط نوعين من المادة مختلفين كل الاخـــتلاف ، إحدهما بالآخر ، بل أضطر كذلك إلى الوصول إلى هذه النتيجة (ما دام قد سلم بمقدماته) وهى أن مادة الإدراك الحسى - على ضرورتـــها - إنما تقف حائلاً منيعاً دون معـــرفة الأشياء كمـــا هي علـــى " حقيقتها " حتى ليقتصـــر كـــل جـــزء مما يصـــح أن نطلـــق عليه اسم " معرفـــة " على مجرد الظواهر كما تبدو من خارج " (٣٢) .

هــذا النص يكشف عن حملة " جون ديوى " على كانط ، لأنه - فى رأيــه - يــتأرجح بين مطالب الإدراك الحسى وفرائض الإدراك العقلى ، وأن الاختلاف الذى يتصوره "كانط" فى مواد هذين الإدراكين ليس هو بالاختلاف الصارم من حيث المصدر والمنبع ، ولكنه تعاون بين المظهرين وتكامل يكاد يصل فى النهاية إلى درجة الوحدة . ثم إنه ينعى على " كانط " باللائمة ، لأنه قرر أن مادة الإدراك الحسى لا تصل بــحال إلى معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتــها .

والواقع إن القول بأن نظرية " كانط " تقع بين التحريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة - حسبما يشير إلى ذلك " جان ڤال " (٣٣) .

إنــها قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانيــة الكلاسيكيــة والنظرية التجريــبية . على أن مذهب " كانط " العقلى يتخذ نوعاً جديداً من العقلانية ، سماه هو نفسه " مثالية تراسندتالية " بسبب إشارتــها إلى مسألة إمكان المعرفة. وإن " جــان ڤال " يرى أن أعظم اختلاف بين " كانط " والعقلانيين الأوائل ، إنمــا يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء في ذاتــها ، أى أن مرجع القول في أنــها صادقة ، مردَّه إلى أنــها مستنسخة من واقــع معقول ، أو أنــها ذاتــها عبارة عن واقع معقول ، ولكن " كانط " قد اســتعــاض عن فكرة الاستنساخ أو فكــرة استحداث الصــور المطابقــة ، بالفكــرة القائلــة بأننا نحــن الذيــن ننشئ هذه الحقيقــة ، أو أننا بحق نحن الذيـــن نخــلقهــا (٣٤) . فعــلى الــرغم من أن معرفتنا تبدأ عند "كانط" بالــتجربة، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنــها من صنع التجربة (٣٥)، لكأنما التجربة تتوقف عند هذا الحد بعينه ولاتزيد.

بيد أن العقل العملى البحت هو جانب ضرورى لنفس العقل الذي يعد العقل النظرى البحت جانباً أخر منه ، ومن ثم تكون هناك مراتب للوعى تتضمن مرتبـــتين أسمـــى مـــن الوعـــى الـــتجريبى همـــا: الوعى التراسندتالى، والوعى الأخلاقى (٣٦) . فلم يكن غريباً فى النهاية على " كانط " أن يترك لهذا العقل كـــل ما يتصل بالموضوعات الميتافيزيقية بوصفه عقلاً مختلفاً عن العقل النظرى ، وهـــو بذلك ييسر الفرصة لقبول المسلمات الضرورية التى يعتمد عليها القانون الأخلاقى : أى الحرية ، والنفس ، والله (٣٧) .

* * * *

تـــلك كانت لمحة سريعة وضرورية لبيان علاقة المعرفة بالميتافيزيقا ، ولما كـــان " الاتصـــال" يمد خيوطه إلى المعرفة والميتافيزيقا معاً ، بل هو من المعرفة يصـــدر وينـــبعث ، ولمـــا كانت هذه الصفة الميتافيزيقية ، غالبة على مشكلة "الاتصال" سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، فقد كان من الجائز لنا أن نطلق عـــلى موضـــوع بحثـــنا هذا " ميتافيزيقا الاتصال" ، مع حفظ الفارق أولاً بين المشكلة فى جهاتـــها الأربع : موضوعاً ، ومنهجاً ، ومضموناً ، وإرتباطاً بالبعد الميـــتافيزيقى والجـــانب المعرفى إن عند الفلاسفة أو عند الصوفية . ومع حفظ الفـــارق ثانيـــاً بين المشكلة في محاورها ومضامينها عند الصوفية ، ونفس هذه المشـــكلة ذات المحاور والمضامين عند الفلاسفة ، وابن رشد على وجه الخصوص مـــمثلاً لهم برغم استفاضة فلاسفة المغرب العربى (ابن باجه - وابن طفيل) فى بحـــث هذه المشكلة من قبله ، مما جعله يستخدم النقد سلاحه الذى لا يفارقه ، يشهره فى وجوه السابقين عليه ، كلما رأى من بحوثهم فى مشكلة الاتصال ما لا

يشـــغى غُلّته ، مثلما فعل مع ابن باجه ، فلم يرتضْ لنفسه طريقه فى الاتصال، شعوراً منه بأنه يؤدى فى بعض من تفصيلاته إلى طريق الصوفية ، الذى هو عنده أحرى بالنقد وأولى بالرد والتفنيد (٣٨) .

* * * *

وخليق بنا أن نميز فى هذه المشكلة بين ثلاثة محاور رئيسية : -

- ◆ المحور الأول : الاتصال.. كموضوع .
- ◆ المحور الثانى : الاتصال.. كفكرة .
- ◆ المحور الثالث : الاتصال.. كحالة .

وفى هـــذه المحاور الثلاثة تتجمع ميتافيزيقا الاتصال، من حيث خيوطها الكثيفة والمتشابكة حتى لنستطيع الحكم عليها من تعقيبنا على المباحث كاملة فى نـــهايـــة الـــبحث ، ورائدنا في ذلك ، هو توخى المنهج النقدى التحليلى من جهة ، ثم رد جذور المشكلة إلى مصادرها التاريخية والوقوف على المنهج المقارن مـــن جهـــة ثانية ، وذلك لكى تستقيم معنا مشكلة الاتصال على الوجه الذي نعرض فيه جهة التحليل وجهة النقد ، ثم دراسة المشكلة دراسة تاريخية ومقارنة بمقـــدار مـــا يمكنـــنا مـــن ضغط الفكرة في محاورها الثلاثة ضغطاً عنيفاً خشية الإسهاب والتطويل ، ولنبدأ أولاً بعرض :

المحور الأول

الاتصـــال.. كموضـــوع

((التصـــوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلى النظرى في طبيعة الوجود ، بقصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقـــة أى جـــزء مـــن أجزائه . وليس للصوفى - من حيث هو صوفى - أن يتفلســـف بـــأن يـــتخذ من تجربته الروحية أساساً لنظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود: لأن النظرية الميتافيزيقية " دعوى " يقال فيها إنـــها صادقة أو كاذبة ، ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقض .

فينـــبغى ألا يكون أساسها " تجربة " شخصية أو " حالاً " معينة يعانيها فـــرد بعيـــنه : لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها إنـــها صادقة أو كاذبة ، ولا يطـــالب صـــاحبها بإقامة الدليل عليها ، بل الناس في أمره بين شيئين : إما أن يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط))

أبو العلا عفيفى : التصوف ..

الثورة الروحية في الإسلام

((الجوانيَّة في الأخلاق الصوفية دُعامتها وعى مستنير يتبعه عمل بنَّاء ، تعتد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لا حياة لفرد ولا جماعة بدونـــها . وإلــتماس القيم والمثل لا يتحقق إلا مؤسساً على دعائم الصدق والإخلاص .. ومن آداب الصوفية وشمائلهم المميــزة ، مراعاة الأســرار ، ومداومة المحافظــة عــلى القــلوب ، بــنفــى الخواطر المذمومــة ، حتى يعبــدوا الله بقلــوب حاضرة ، وهموم جامعــة ، ونيات صادقة ، وقصــود خالصة ، متمثلين بقوله تعــالى : ﴿ ألا لله الدين الخاص ﴾))

عثمـــان أمــين

الجوانية ، أصول عقيدة ، وفلسفة وثورة

المحور الأول : الاتصال..كموضوع .

فـــالمحور الأول من المشكلة ، هو كون الاتصال كموضوع ، يشترك فيه الفلاســفة والصوفية ، ويثير فينا بعض التساؤلات التى لابد أن يطرحها الباحث المتخصـــص عـــلى ذهـــنه ولو لم تكن هى عينها مدار بحثه ، ولا مناط محاوره المـــبحوثة ، ولـــربما لم يستفد منها .. ولكنها لابد أن تطرح على سبيل التمهيد الـــذى يتعلق بطبيعته الموضوع . فهذا المحور يطلعنا على مدى التشابه الظاهر فى طبيعة الموضوع ، وفى الغاية المنشودة من ورائه ، فكل من الغايتين واحدة سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، وهى الاتصال بالله ونشدان السعادة والكمال . يقـــول ابن رشد (ت ٥٩٥ هـــ) في مطلع رسالة " الاتصال: " الغرض في هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة ، والبراهين الوثيقة التى توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى " (٣٩) .

هـــي إذن غايـــة كبرى تنشد السعادة وأن اختلفت الوسيلة المشروطة بالمـــنهج المفـــترض تطـــبيقه لكى يتم الاتصال.. وهل يخفى التشابه على الناظر العابر ، بين العبارات التى ذكرها ابن طفيل مثلاً ، والعبارات التى أوردها الغزالى في التعبير عن " حالة الاتصال" ؟! فابن طفيل (ت ٥٨١ هـــ) في صدد وصول " حـــى بن يقظان " (٤٠) إلى حالة الفناء عن نفسه ، والإخلاص في مشاهدة الحـــق حتى غابت في جلالة الشهود ذاته ، و لم يبق إلا الواحد الثابت الوجود ، يـــبين لـــنا أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشـــر يـــتعذر وصفها ، لأن للقلوب لغتها الخاصة ، بـــها فكيف الحال إذن

بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطورة على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره.. فمــن رام التعبير عن حال الاتصال فقد رام مستحيلاً إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلــك المقــام إلا بالوصول إليه ، فهو بــمنــزلة من يريد أن يذوق الألوان المصــبوغة مــن حيــث هى الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً، ويقول ابن طفيل : لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بــها إلى مــا شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع بــاب الحقيقة . لأن الحقيقة فى نظره لا يمكن التعبير عنها ولا التحقيق بــها إلا بالوصول إليها ، وهى من بعد - فى حالة الوصول - يتعذر وصفها ...

أقــول ، هــل يخفى للناظر العابر ذلك التشابه بين هذه العبارات التى ذكــرها ابن طفيل وبين العبارات التى نقرؤها عند " الغزالى " حين يصف ابتداء المكاشــفات والمشاهدات عند الصوفية حتى إنه ليقول أنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكــة ، وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد . ثم يــترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال ، إلى درجات يضيق عنها نطاق الــنطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها ، إلا أشتمل لفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه (٤١) .

فلأجــل هــذا التشــابه الواضــح فى كثير من معالم مشكلة الاتصال كموضــوع ، ولأجــل هذه المباينة التى أصطنعها الفلاسفة فى التفرقة بين طرق الاتصال، ولأجل ما سنثبته فى ثنايا البحث من قلة الإقناع بوجوب الاتصال عند الفلاســفة ، لعدم كفاية الأدلة التى راحوا يزجون بــها في موضوع هو ألصق

بالتصوف وألزم ما يلزم للصوفية ولمنهجهم ، وأبعد ما يكون عن تفضيل الفلاسفة للطريق الصاعد على الطريق الهابط (٤٢) .

فلأجل هذا وذاك ، نستطيع أن نقول أن موضوع الاتصال منزوع من التصوف ومقحوم على الفلسفة العقلية إلا أن الفلاسفة - ومنهم ابن رشد كما سيأتي - يفسرونه تفسيراً عقلياً يقوم على التأمل الصرف والمجهود النظرى الخالص ، ويذهب معه العقليون مذاهبهم فى التفسير والتأويل على حسب المنهج الشائع لديهم ومنه إيثار طريق النظر والبرهان على طريق الرياضة الروحية .

للصوفية منهجهم الذوقى الوجدانى ، وللفلاسفة منهجهم العقلى البرهانى (٤٣) . ولهما جميعاً أقدار البحث فى موضوع الاتصال كيفما كان ، بالذوق فى الحالة الأولى ، وبالعقل فى الحالة الثانية ، ولكن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الصوفية يختلف من حيث التناول فى لب لبابه عن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الفلاسفة . هذا عالم وذاك عالم آخر : " التصوف تجربة تتحد فيها " الإرادة " الإنسانية نحو موضوعها الذى تتعشّقه وتفنى فيه ، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد معرفة ذوقية ... فالصوفى يعرف " المطلق " اللامتناهى بقدر ما يتحلى له ذلك المطلق فى قلبه . ومعرفته له وشهوده إياه واتحاده به شئ واحد ، أو هى تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة . أما الفلسفة فعمل من أعمال العقل المقيد بمقولاته ، العاجز عن أن يتحرر من الحبالات التى نصبها حول نفسه ليتخبط فيها ولا يرى لنفسه خلاصاً منها . يحاول الفيلسوف إدراك اللامتناهى بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهى ، ويطبق

مقولات هذا العالم على عالم ليس من طبيعته الخضوع لهذه المقولات . وهذا هو السر فى فشل " ما بعد الطبيعة كما أدركه الفيلسوف " كانط " (٤٤) .

وهـــذا هو السر الذى جعلنا نفرد للعلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا مساحة خاصـــة فى هـــذا البحث ، إذ أن كل طموحات العقل المشبع بمقولاته فى معرفة المطـــلق لا تـــــهيئ له الوصول إلى الحقيقة العظمى ما لم يكن مدوداً من عون السماء ، " لأن الإنسان الكامل في معرفة الله هو من كان كاملاً في طريقة النظر العقـــلى أو الإستدلال الفكرى ثم رزق عين الكمال في طريق التصفية والرياضة الـــروحية ، ولـــو قدر لهذا الإنسان أن كانت نفسه في مبدأ فطرتـــها عظيمة المناسبة للأحوال الروحانية لكان ذلك الإنسان واصلاً في هذه المدارج والمعارج إلى أقصـــى الغايـــات " (٤٥) . أما أن يشطح العقل بعيداً عن إدراك يظن فيه الإدراك بمحـــض إرادتـــه الــــــنزاعة دوماً إلى إخضاع ما لا يمكن خضوعه لمقـــولات الفكر والاستدلال العقلى ، فهذا ما لا يؤدى به إلى معـــرفة الحقيقة المطلقـــة كما هى فى التصـــوف " ففى التصـــوف قاعدة فعالة هى قدرته على استثمـــار التجربة الدينية على نحو منظم " (٤٦) .

وإنـــه لينفرد من بين جميع الأساليب التى حاول الإنسان أن يشبع بـــها رغبـــته في معرفة الحقيقة على الوجه الذي لا يفترض فيه وجود "حقيقة مطلقة " فحســـب ، فهو ينكر - كما يقول د . أبو العلا عفيفى - أن المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب التفكير ، أو على تكشُّف ما يـــنطوى عـــليه العقل من معلومات فإن هذا تحديد لمدى النشاط الروحى عند الإنســـان ، وتخطيط ناقص لميدان الحياة الروحية . ولهذا وجب أن نتلمس معنى

التصـــوف في حيـــاة الصوفيـــة لا في منطقهـــم ، في ذلك القبـــس الإلهى الذي ينير صدورهـــم ، وفى ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفـــة الـــتى يتذوقونـــها (٤٧) .

ومـــن ثم ، فإن الصوفية لا يفترضون وجود " حقيقة مطلقة " وحسب، كمـــا هو الحال عن الفلاسفة ، ولكنهم يفترضون وجود هذه الحقيقة ويتيقنون مـــن وجودهـــا بعـــد أن يعـــرفونـــها حق المعرفة ويتصلون بـــها ، فهم لا يدركونـــها عقلاً ولا يستطيعون التعبير عنها ، لأن الإدراك العقلـــى والقـــدرة عـــلى التعبير من أعمال العقـــل ، ونحن بإزاء أمور فوق طـــور العقل كـــما يحلو لإبن الفارض (ت ٦٣٢هـــ) أن يقول فى التائية الكبرى (٤٨) .

ولا تكُ ممن طيشته دوُوسُـــــــه بحيث استقلت عقله ، واستقرت
فثَّم ، وراء العقل ، طور يدق عن مدارك غايات العقول السليمـــة

بيد أن المنهج الملائم للمعرفة عند الصوفية ، هو ذلك المنهج الذي يؤدى بـــهم عـــلى إخـــتلاف مذاهـــبهم ومشـــاربـــهم إلى الاعتقاد فى الكشف INTUITION أو البصـــيرة INSIGHT فى مقـــابل المعـــرفة الاستدلالية العقلية التحليـــلية ، كمـــا ذهـــب إلى ذلك راسل (٤٩) . وعلى هذا المنهج الكشفى الوجـــدانى المباشـــر تـــتوقف الحياة الصوفية بروحانيتها الطليقة ، " ففى الحياة الصـــوفية وحدها يعرف الصوفى الحقيقة الوجودية فى ذاتـــها كما يعرف صلته بـــهـــا لأنـــه يـــحمل قبساً من نورها فى قلبه ، وشبيه الشيء منجذب إليه ، والفرع دائم الحنين إلى أصله " (٥٠) .

وفى هـــذا يقـــول الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـــ) : " من اجتهد في باطـــنه ورثـــه الله حُسن معاملة ظاهره ومن حَسَّن معاملته في ظاهره مع جهد باطنه ، ورثه الله تعالى الـــهداية إليه ، لقوله عز وجل : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَـــنَّهُم سُبُلَنَا ﴾ (٥١) . وقال : " العلـــم يورث الـــمخافـــة ، والزهـــد يورث الراحة ، والمعرفة تـــورث الإنابـــة " (٥٢) .

وقـــد تحدث أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - عن المعرفة التى تتذوق بالروح وأثرها فى الحياة الروحية التى يعيشها الصوفى ويتذوق حلاوتـــها فقال : " من ذاق من خالص المعرفة شيئاً ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميـــع البشـــر " (٥٣) . ويقـــول أبـــو عـــلى الدقـــاق أســـتاذ القشـــيرى (ت ٤٦٥هـــ) : " من إمارات المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى ، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته " ويقول أيضاً : " المعرفة توجب السكينةفي القلب كما أن العلم يوجب السكون ، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته " (٥٤) .

وفى كـــتـــاب " منهاج العابديـــن " للغزالى (ت ٥٠٥ هـــ) عقبات سبع ، من واجب العبد أن يجتازها ليتحقق من أشرط الطريق فيتم له الوصول ، فهو يصف لنا أوضار الطريق ويلخصها فى هذا المنهاج (٥٥) . وكلها تحتاج إلى علم ومعرفة . والعلم والمعرفة هما أول عقبة تستقبل العبد فى طريق عبادته ليكون مـــن الأمر على بصيرة ، فيأخذ فى قطع عقبة العلم والمعرفة من غير بُد ، بحسن الـــنظر فى الدلائـــل ووفـــور التأمل والتعليم ، والسؤال من علماء الآخرة أدلاء الطـــريق ... والاســـتفادة منهم للتوفيق والإعانة ... فعند ذلك تبعثه هذه المعرفة

واليقين بالغيب على التشمير للخدمة والإقبال على العبادة لهذا السيد المنعم الذى طلبه فوجده وعرفه بعدما جهله " (٥٦) .

ومن أقوال الشبلى (ت ٣٣٤هـ) في المعرفة : " المعرفة أولـها لله تعالى وأخرها ما لا نـهاية له " وقوله أيضاً " ليس لعارف علاقة ، ولا لمحب شكوى، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ،ولا لأحد من الله عز وجل فرار " (٥٧) .

وسـئل سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣ هـ) عن المعرفة فقال " المعرفة غايتها شيئان: الدهش والحيرة ".وقال الحسين ابن منصور الحلاج(ت٣٠٩هـ): " إذا بـلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسنح فيـه غـير خاطر الحق . وقال أيضاً : علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة (٥٨) . وحين سئل البسطامى (ت٢٦١ هـ) عن المعرفة .. ما هى ؟! فقـال ﴿ إِنَّ الْمُـلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ (٥٩) .

وظاهـرُ من الجواب أنه لا علاقة بينه وبين السؤال ، وعند التأملِ ندرك أن المعـنى الذى أراده أبو يزيد البسطامى هو لب الجواب الذى أجاب به ، وإن كُنت لا ترى فيه من حيث الظاهر علاقة ظاهرة ولا سبباً معقولاً ، ولكنك إذا تمت لك النقلة الباطنية من خارج القول إلى داخله ، فهمت ما يريد ، فمن عادة المـلوك إذا نزلوا قرية أن يستعبدوا أهلها ، ويجعلوهم أذلة لهم ، ولا يقدرون أن يعملوا شيئاً إلا بأمر الملك ، وكذلك المعرفة : إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئاً إلا أخرجته ، ولا يتحرك فيه شئ إلا أحرقته (٦٠) .

هـــذا ما يجيب به البسطامى ويؤوله السراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـــ) صاحب أقدم مرجع في التصوف مُـــفسراً ، ولكن بعد قراءة هذا التفسير الذي رأيناه عند الطوسى ، لم يزل السؤال قائماً : هل حال المعرفة في القلب ، كحال المـــلوك في القرية ، الفساد والإفساد وإجعال العزيز من الأهل ذليلاً ؟! .. وهب أن المعـــرفة ها هنا قد دخلت القلب كما يدخل الملوك القرية ، أيكون المراد - كمـــا أراده الطـــوسى - إنـــها لا تتـــرك فى القلب شيئـــاً إلا وتخرجه ، ولا يـــتحـــرك فى القـــلب شـــىء إلا وتحرقـــه وكفى . المعنى لم يزل غامضاً .. والإجابة ليست شافية .. !!

إنما الاجتهاد يجعلنا نوفى " التخريج " حقه من الجلاء أزيد وأوفى مما أراد الطوسى تفسيره ، فلئن كانت إشارة البسطامى تقول ، إن حال المعرفة فى القلب كحال الملوك فى القرية إذا هم دخلوها أفسدوا فيها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ولا يـــزالون يفعـــلون ..كذلك المعرفة إذا هى دخلت قلب العبد ، واستمكنت فيه وتعـــلق بـــهـــا وتعلّقت به ، أفسدته كما يفسد الملوك بقوتـــهم وسطوتـــهم وغلبـــتهم قـــرية صغيرة ولطيفة ، ومعنى الإفساد هنا هو التحويل من حال إلى حـــال ، انقـــلاب مـــن الضـــد إلى ضـــده ، من الأمن والاستقرار إلى القلق والاضـــطراب.. فـــإذا شـــئنا أن نتصور قلب العبد كقرية صغيرة دخلها ملوك أفســـدوها ، فقد يلزمنا التصور أن نفهم المراد من وراء هذا المقصد ، ومراده هو أن المعـــرفة إذا حـــلت قلب العبد واستقرت فيه ، قلبته ، وأفسدت فيه ما كان يتصور أنه عز ، بأن جعلتـــه ذليلاً ليعز بالـــذل بعد الـــمعرفة ، وليكـــون ذله عزاً حين يذوق حلاوة المعرفة .

فإن العز الذى ينبغى أن يفسد هو عز الجهل والاستنامة والبعد عن الحق، وعــدم الاهتداء إلى الطريق ، وهو شئ كان قبل المعرفة ، فإذا جاءت المعرفة ، قلبت هذا العز الموهوم إلى ذل ، بمعنى أنــها حولت استقرار القلب على الجهل وطمأنينة الغفلة والبلادة والبعد عن الحق تعالى ، إلى قلــق المعرفــة واضطراب فى حــال العارف، وهذا ضرب من العز يأتى بعد ذل الجهــالة الذى كان قبل حلــول المعرفــة فى القلب عزاً عــند صاحبه .. (٦١) .

بـــهذا التخريج ندرك مقاصد الصوفية فى المعرفة أو فى الحياة الروحية عــلى وجــه العمــوم ، فإن أداة المعرفة كما يقول الغزالى (٦٢) : هى القلب وليســت الحــواس ، ولا العقل ، والقلب عنده هو اللطيفة الروحانية التى هى حقيقة الإنسان ، وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هــذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مــجلوة ، فإنــها لا تستطيع أن تعكــس حقــائق العــلوم ، والذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن : " والإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو القلب ويصفيه (٦٣) .

عــلى أن غاية المعرفة عند الغزالى هى التخلق بمكارم الأخلاق ، والحب لله ، والفــناء فيــه .. وممــا يدلك على أن " الذات الإنسانية " لباب المعرفة والأخلاق عند الصوفية ، هو أن الغزالى يرى أن المعرفة بالله فطرية وهى مركوزة فى القلب ، فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ، لأنه أمر ربانى شريف ، وهو محل الأمانة التى حملها الله له ، وهى المعرفة والتوحيد (٦٤) .

والمنهج الذى اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم " بالكشف"منهج ذوقى خاص ، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراك الحسى المباشر أو الإدراك العقلى المباشر ، أو الإدراك الحدسى(٦٥). والطوسى يعرف الكشف بأنه" بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين"(٦٦) . وبـــهذا نستدل عـــلى أن الوعـــى المستنير عند الصوفية يتبعه عمل بناء ويعتقد في القيم الروحية والمثل العليا ، تلك التى تقوم عليها أخلاق الصوفية ودعائمها الجوانية (٦٧) .

" فبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل إلى ميـــدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويـــجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفســـه بصلة، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب، بل من أجل اتصاله بـــها وشعوره بالاتحاد معها. وهنا ينطـــق بلغته الخاصة محاولاً التعبير عما فى نفسه ، وإن كان أكثر ما ينطق بـــه مـــن قبيل الرمز الحائر والأسلـــوب الغامض الذى لا يفهمه إلا من تذوق أحواله " (٦٨) .

فكـــأن معرفة الحقيقة شئ ، والاتصال بـــها شئ آخر ، والصوفى الحق يعـــرف الحقيقـــة ويتصل بـــها لأنه يعيشها حياة معصومة من تشويش العقول وأسئلة الأذهان فى غير طائل ولا معوان . وفى هذا يقول قائلهم في لهجة المطمئن الواثق : " ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا ترى . إن علومنا ذوقية محضة وعلينا أن ندلـــك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج . قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا

مفكرين ، دع عنك ثقتك العمياء فى الحس والعقل ودع عنك غفلتك ، وأعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نـهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيـه فى ميـدان العقـل ، ولكنها لا تخبرك بشيء عن الميادين الأخرى التى فى استطاعتك أن تجرى فيها " (٦٩) .

فليس من شأن العقل إذن أن يكتسب فضيلة من فضائل اليقين والإيمان مـا لـم يكن ما يكتسبه فضلاً من الله ونعمة . وكل إدعاء ينـزع الإيمان عن طـريق العقـل هو عند الصوفية كفر بنعمة الإيمان التى يوجب فيها الشكر لا الـنكران والجحـود . قال أبو طالب المكى (ت ٣٨٦ هـ) رضى الله عنه بعد كـلام : فلو قلّب قلوبنا في الشك والضلال كما يقلّب نياتنا في الأعمال ، أى شـئ كنا نصنع ؟! وأى شئ نعول ؟ وبأى شئ كنا نطمئن ونرجوا ؟ فهذا من كـبائر النعم . ومعرفته هو شكر نعمة الإيمان ، والجهل بـهذا غفلة عن نعمة الإيمـان توجب العقوبة ، وإدعاء الإيمان أنه عن " كسب معقول " أو استطاعة بقـوة وحول ، هو كفر بنعمة الإيمان ، وأخاف على من توهم ذلك أن يُسلب الإيمان ، لأنه بدل شكر نعمة الإيمان كفراً " (٧٠) .

ولـمّا كانت المعرفةُ جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله ، فقد قلّل الصوفية مـن قـدرة العقـل والاستدلال على تحصيلها ، ورفضوا معظم الفرق العقلية كالمعـتزلة مـثلاً ، الـتى اعتبرت أن المعرفة حق العقل وإنـها لا تكون إلا في شخص عاقل . وهذا المذهب عندهم ليس مقبولاً (٧١) . لأن المجانين الذين في دائـرة الإسـلام ، قد يظن فيهم المعرفة ، وأن الأطفال غير العاقلين قد يكونون مؤمـنين ، فـلو كـان قياس المعرفة عقلياً صرفاً لم يكن مثل هؤلاء الأشخاص

عـــارفين ، ولكان المشركون لا ينبغى أن يرموا بالشرك مع كمال عقولهم ، ولو كـــان العقل هـــو سبب الـــمعرفة لكان لزامـــاً على كـــل عاقل أن يعرف الله ، ولكـــان كـــل ناقص العقـــل يكـــون جاهـــلاً به ، الأمر الذي هو في نظرهم خطأ محض (٧٢) . والبعض الأخر يقولون بأن الإستدلال هو علة معرفة الله وان مـــثل هذه المعرفة لا ينالـــها إلا من استنتجها بـــهذه الطريقة ، وخطأ هـــذا المذهب قد أوضحه إبليس لأنه رأى كثيراً من الآيات الباهرة ، ومن الجنة والـــنار وعرش الرحمن ، ومع ذلك فكل هذه العلل لم تـــجعله عارفاً . قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولا يُحيطُونَ بشيء مِن عِلْمِه إلاَّ بما شَاء ﴾ (٧٣) .

وربمـــا كـــانت هذه الفكرة هى التى توصل إليها ڤينسينك (A-J- I- Wensinck) فى بحـــثه عـــن " الغزالى " حين تسأل عن الرأى الذى يتساءل : كيـــف نصل إلى الله ؟ ويجيب " أننا نعرف الله بالله ومن غيره لا نعرف الله " .. وهـــذه عـــنده فرقة ، أما الفرقة الأخرى فتتبع الطريقة الأخرى الأكثر سهولة بالكميـــة والأكثر استعمالاً أيضاً بالنسبة للأغلبية التى تطبق الحياة . وهى المشار إليهـــا فى أغلـــبية آيات القرآن التى تتضح بالتفكير والتأمل والتوجه بالنظر إلى العلامات الإلهية التى لا تحصى (٧٤) .

ولكن " الهجويرى " (ت ٤٦٥هـــ) صاحب "كشف المحجوب" يعتبر هذا الموقف الأخير هو موقف أهل السنة من المسلمين ، فهم أهل العقل الكامل، عـــندهم أن الآيات هي سبب المعرفة وليست بعلة لـــها ، وأن العلة الحقيقية في ذلك هي مشيئة الله وعنايته ، لأن العقل بلا عناية أعمى ، والعقل لا يحيط علماً بنفســـه و لم يعـــرف حقيقته أحد من العقلاء ، فكيف يعلم غيره . فالاستدلال

والـــرؤية والتفكير في الآيات دون عناية خطأ . وأهل الضلالة من كل الأجناس يستعملون طريق الاستدلال ولكن أكثرهم لا يعرف الله " (٧٥) .

وعلـــى هذا تكـــون " المعرفـــة " التى أطلـــق عليها المتصـــوفة المسلمين إسم " الذوق " ، إنما هي ضرب من ضروب " التجربة الصوفية " وليست عملاً مـــن أعمال العقل الواعى ، ولا مظهراً من مظاهره ، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجـــدان . مظهـــر مـــن مظاهر " الاتصال الروحى " الذي هو أشبه بالاتصال البدنى - كما يقول الدكتور عفيفى (٧٦) ؛ يجئ المعيار فيها عرفا نياً مباشراً : " وهو معيار أبستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلســـوف ، أمـــا إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس وإستدلالات العقل مـــنهجاً أخـــر لـــلمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً ، أو ما شابه ذلك من التســـميات ، فهـــو فى هذه الحالة صوفى بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الـــذى يذهب إليه الصوفى بُرهى أو آنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة " (٧٧) .

والصوفية لا يترددون فى القول بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة : " العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله " (٧٨). وأنـــه لابـــد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيـــلة ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة (٧٩) . لأن أصل هذه الطريقة كما يقول ابن خلدون (ت ٨٠٨هـــ) هو العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى

والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة (٨٠) .

ولا يخفى أن مصطلحات الصوفية على تعدد اصطلاحاتــهم وإشاراتــهم إنما هي تعبر عن نمط من الفكر يعد نمطاً قلبياً وجدانياً ، لا نمطاً فلسفياً برهانياً .. ولعــل الــدارس لــمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب .. يــدرك ذلك تماماً الإدراك (٨١). إذ إن التصوف يعتمد على الجانب العملى لا الــنظرى ، أى جــانب الزهد والعبادة ، ولا يعتمد على جانب نظرى فلسفى تأمــلى (٨٢) . يقول الكلاباذى (ت٣٨٠هــ) فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف : " إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات " (٨٣) .

ومن هنا ، كان مدار التجربة الصوفية التى يتصل فيها العبد بربه ، يدور على " الحال " أى المنــزلة الروحية التى ينــزلــها العبد عند حصول الكشف والإشراق .

بــــهذا العمــق العميق الذى يتغلغل فى أسرار الطوايا ، تكون التجربة الروحية كُلاًّ لا يقبل التجزئة والإنقسام ، يتحول فيها الكل إلى حقيقة وجودية خصبة وتجربة حية صدَّاحة ، من تجاريب الحياة الداخلية ،تفعل بصاحبها أفاعيل تدرك بالذوق ، ومدارك الذوق تدق وتخفى عن مدارك العقول والأوهام .

* * * *

بـــبعض هذه الملامح التى سبقت الإشارة إليها تفترق منازع العقل عن مطـــالب الروح والوجدان ، إذ إن طبيعة الموضوع - موضوع الاتصال- الذى يتناولـــه المنهج عند الصوفية يختلف عن طبيعة الموضوع الذى يعالجه المنهج عند الفلاســـفة . ولا يتســـنى لنا التفرقة بين الفلاسفة والصوفية تفرقة حاسمة فاصلة بصدد موضوع الاتصال إلا من خلال المنهج ، وقد يخدعنا المنهج أحياناً ، نظراً لوجـــود المشابـــهة الشديدة فى موضوع واحد له طبيعة واحدة ،وخصائص ربما كانت واحدة ، وغاية ما إن تقلّبها على كافة الوجود إلا صارت معك واحدة ، ومع ذلك فهو فى متناول الفلاسفة والصوفية .. ولا اعتراض .. !!

إنمـــا الاعـــتراض يكـــون لموضوع هو من أخص خصائص الصوفية ثم ينـــزع منهم ويقحم على الفلسفة العقلية ،وحينئذ يلعب التأويل لعبته في التفسير والاخـــتيار أو في التبرير الذي يتم به طريق الاتصال . فإذا كنت أؤمن بأنه ليس مـــن المعقـــول أن تقحـــم موضـــوعات الكشف والمشاهدة - وهى من أجل الموضوعات الصوفية وأخصها دلالة على المضمون والموضوع - في ثنايا البحث العقـــلى ، إلا إذا اعتـــبرنا أن العقـــل من الممكن أن يؤدى في بعض حالاته إلى الكشـــــف والمشـــاهـــدة ، عن طريق الإحالـــة كما بينها الغزالى في المقصد الأســـنى (٨٤) . فإننى أيضاً أؤمن بأنه ليس من المتاح للفلاسفة أن ينـــزعوا من التصـــوف موضـــوع الاتصال، ليدعوا أن العقل وحده كفيل بإماطة اللثام عن حقـــائق الكشف والمشاهدة بغير معونة وبلا إحالة . ما الذي يمنعنا من أن نضع في الاعتـــبار ، أن ابـــن رشـــد - وهو المفكر العقلانى - قد استفاد من التراث الصـــوفى ، وهـــذه الاســـتفادة تظهـــر في طريق الاتصال، حالما ذكر للاتصال

طـــريقين : صاعداً وهو للفلاسفة . وهابطاً وهو للصوفية ، و لم يستطع - كما ســـيأتى تفصـــيله - أن يصعد بالطريق الصاعد إلى منتهاه إلا بمعونة من العقل الفعـــال . وإذا كان تفضيله للطريق الصاعد جاء تعبيراً عن : "عقل يغلب عليه المـــنطق والـــبحث العلمى ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفى الذي تروعه رهبة المجهـــول ، كأنه يشعر به عن كثب ، ويشعر به على الدوام " (٨٥) . بل جاء تعبيراً عن نقوده للطريق الهابط باعتبار أن هذا الطريق الهابط هو موهبة لا تتيسر إلا لأصناف السعداء ..

إذا كـــان ابـــن رشد صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف - كما قال العقاد (٨٦):أنه ترك التصوف لذويه، و لم يجعلـــه عـــرفاناً ميسراً لكل من يدعيه . فهل من الأمانة لما يعرف أن يكيل الهجوم على الطريق الهابط أو على الصوفية الذين يسلكون هذا الطريق ، وكيف نـــبرر احتياج العقل فى صعوده إلى " المعونة " من العقل الفعال ؟ ! وكيف نبرر كذلـــك تفســـيره لـــلوحى ، والنـــبوة ، والمعجـــزات ، وغيرهـــا من ثوابت الاعتقاد ، وهى في جملتها لا تتم إلا بالطريق الهابط .. ؟! وكيف الظن بعد ذلك بـــتقدير ابـــن رشـــد للطريق الصاعد ، وهو في طريقه هذا ، يحيل وينتظر المدد الخـــارق ، بإحالة أشبه ما يجئ ورودها عند الغزالى ، وبمدد هو عينه -أو مثله- المدد الذى ينتظره الصوفية بعد مجالدة وتطهير وبعد تصفية وجلاء وانتظار ؟ .. ما الذى يمنعنا أن نضع فى الاعتبار هذه التساؤلات ؟!

وما الذى يمنعنا أن نفترض بأن ابن رشد عجز أن يتمل اتصالاً صاعداً بالعقل الفعال بغير معونة وبغير مدد خارق ، كان بالنسبة إليه موضع رفض ونقض ؟!

هذه مجرد فروض لا نتائج من شأنها أن تجعلنا نتوسع حول طبيعة الموضوع ، فلا نفصل فصلاً تعسفياً بين منهج العقل ومنهج القلب والذوق فى تناول الاتصال كموضوع مع علمنا بالفارق الكبير بين دائرة ودائرة ، وبين عالم وعالم آخر يغايره ويتباين عنه فى الجملة فضلاً عن التفصيل . فإذا فصلنا كعادتنا فى مثل هذه الموضوعات فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب أو بين الاتصال كفكرة ، والاتصال كحالة - فلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالاً من إشكالات المنهج الصوفى ، مطبقاً على موضوع هام من موضوعات التصوف بقسيمه : السنى والفلسفى ، أو اتصال يثير أشكالاً من إشكالات المنهج العقلى ، وتطبيقه على موضوع هام من موضوعات الكمال والسعادة ، كما هو الحال عند الفلاسفة - أما إذا اعتبرنا أن العقل لا يعطل حقائق الكشف والمشاهدة وليس فى مقدوره أن يعطلها ، بل يفسرها على طريقته ويجرى معها على سنته المعهودة ، وقوانينه التأويلية التى تخصه وحده كلما استطاع ، فذلك جانب أحرى بالدراسة وأجدر بالاهتمام ..

ما الذى أفضى بفلاسفة المغرب قاطبة (موضوع البحث) ، إلى تناول موضوع الاتصال - وهم أهل عقل وبرهان _ إلا أن يكون العقل هداهم إلى البحث فى ذلك الموضوع ، إن لم تكن " إحالة " كإحالة الغزالى ، فتسليماً

بأهميته من ناحية ، وحلاً للسؤال المطروح الذى عجزت القريحة الأرسطية ـ على عظمتها - عن أن تجيب عليه ، من ناحية أخرى (٨٧) .

ربما اعترفوا بعجز العقل عن أن يخوض تجارب الذوق ، وربما لم يعترفوا بذلـــك ، و لم يولوا اهتماماً لذلك ، وهذا هو الأرجح والأصرح ، لكن بحوثهم وأراءهـــم تـــنـــزع عـــنهم الاعتراف بوجود تشابه دقيق بين الطريقتين ، وبين الغايتين ، على أقل تقدير فى خاتمة المطاف .

حالة الاتصال العقلى هى هي حالة الكشف والمشاهدة ، إذ ليس هناك مـــا يسمى بالمشاهدة العقلية الصرفة ، بلا مدد ولا معونة ، وإنما هناك ما يسمى بالمشـــاهدة والكشف الذوقيين ، وهما أعلى ما يصل إليه الصوفى وهو فى حال الفـــناء .. تُرى : هل اعتزم أهل العقل على تجاهل " حال الفناء " الصوفى بغير مســـوغ ولا تـــراض، فأبدلوها بحال " الاتصال العقلى " وهو غير ميسور ولا مقبول ، لا من جهة العقل ولا من جهة الذوق مع انقطاع " الإحالة " ؟!

كلمـــا قرأنا الدلالات النقديـــة للفلاسفـــة : ابن باجه ، وابن طفيل ، وابـــن رشد ، لموضوع الاتصال عند الصوفية أو نقودهم العنيفة الحادة للغزالى ، شعرنا بمدى تغلغل هذه الحفيظة الثائرة في نفوس الفلاسفة وتمكنها من قلوبـــهم وعقولـــــهم ، ولســـان حالـــهم يقول : أفـــئن كانت هذه الفكرة الوردية العصـــماء تروقكم معاشر الصوفية ، فتتشدقون بـــها في بحوثكم ومقالاتكم ، فـــنحن نســـتطيع الوصـــول إليها عن طريق العقل وحده دونما مدد خارق من خفايـــا الغيـــب المحجـــوب ، وهكذا جاءت بحوث الفلاسفة المستفيضة عن " الاتصـــال العقـــلى " .. !! وفيها ما فيها من صنـــوف الولـــع الشديـــد بنقد

الصـوفية وطـريقهـم فى الاتصال، مما يـدل على الغـيرة وإثـارة الحفيظة أكثـر ما يـدل على اختلاف المنهج . !!

قـد يقـع الاختلاف فى الطريقة ، وفى معالجة الموضوع ، وهذا لا يمنع إخـتلاف المناهج .. أقول المنهج منهجاً عقلياً ، لأننى أرده إلى النسق العام الذى تـندرج تحته تفصيلات لا تـخل به ، يحتويها ولا ينبو عنها ، لكنى لا أرده إلى إختلاف الغاية أو إتفاقها ، بل أرده إلى النتائج التى يتوصل إليها حين يدرك هذه الغايـة ، وإن اختلفت الأداة بينه وبين أصناف المدركين .! .. وكذلك أفعل إذا أنـا قـلت بالمنهج الذوقى لإدراك الغايات ،فالغاية عندى واحدة ،وإن اختلف موردها .

هذه بعض التساؤلات التى يثيرها فينا المحور الأول " الاتصال كموضوع" فإذا كان مضمون " التصوف " كله ، منهجاً وسلوكاً ، يرتد إلى حالة المشاهدة والكشف ، أو حال الفناء ، فارتداده -من ثم - إلى حال الاتصال أولى وأحرى، فـإن مضمون الفلسفة العقلية لا ينحو نحو هذه الغاية لتوزع الموضوعات وتنوع المضـامين التى تتفرق بـها عن هذه الغاية وتحيد،فضلاً عن تشابك عدة عناصر من المؤثرات الخارجية،حالها في التصوف ليس بقوة حالـها في الفلسفة العقلية.

ومـن الصوفيـة من غلبت عليـه النـزعة العقلية .. كابن عربى (ت ٦٣٨هـ) والسهـروردى الحلـبى (المقتـول ٥٨٧هـ) وابن سبعيـن (ت ٦٦٩هـ)كما غلبت نزعة التصوف على بعض الفلاسفة ، كأفلاطون وأفلوطين مـن القدمـاء ، واسبنوذا من المحدثين ، ذلك أن مذهب هذا الأخير ، منته إلى وحـدة الوجود بصورة تبين شـمله بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد أن الإله

هـو " وحـدة الموجـود " رغـم مـا رمـاه به بعض معاصريه من تـهمة الإلحـاد (٨٨) .. فأيهما أسبق : الفلسفة عند الصوفية المتفلسفين أم التصوف عـند الفلاسفة المتصوفين ؟ وهل نذهب فى تفسير ذلك أو تعليله من أن أمثال هـؤلاء الفلاسـفة المتصـوفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفطرة " مزاج أفلاطـونى " أى مزاج فلسفى شعرى ، وأن تصوفهم كان نتيجة لتفاعل ذلك المزاج مع الدين .. ؟! كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد (٨٩) .

لا ريب إذا نحن وضعنا فى إعتبارنا " نظرية المضمون " والخلفية الفكرية والـثقافية التى ينطلق منها الفيلسوف أو المتصوف (٩٠) ، لابد أن نذهب على عكس ما يراه النقاد ، بأن يجئ ذلك المزاج - المزاج الأفلاطونى - نتيجة للتفاعل النشط بين نزعتين فيهما : إحداهما عقلية والأخرى صوفية . وعلى الرأى الأول يكون تصوفهم نتيجة لعمل فلسفى خاص فى الدين ، وهو المزاج الذى يسمونه بالمزاج الأفلاطونى ، وعلى الرأى الثانى تكون فلسفة المتصوفة نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق .

ويلـزم مـن هذا أن تكون التجربـة الصوفيـة سابقة فى وجودهـا على حركـة العقل التفسيرية هذه (٩١) .

هـذا هو رأى أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى فى التفرقة بين الفلاسفة المتصـوفين والصوفية المتفلسفين من حيث المزاج : أعقلى هو أم صوفى فى أول مقـام ؟! عـلى إننا نضيـف إلى رأى الدكتـور عفيفـى ما نسميـه من جانبنا بـ " نظرية المضمون " فمضمون التجربة الروحية عند الصوفية الفلاسفة أسبق في وجودها ، من حيث اعتراك التراث الصوفى وشواهده ، وأثره في عقل

وضـــمير كـــل متصوف غلبت عليه نزعة الفلسفة ، ثم إذا هو أخذته النـــزعة العقلية كانت بمثابة الإضافة التفسيرية ، أو إن شئت قلت الإضافة " التخريجية " التي يفسر بـــها ويخرج ما يمكن تخريجه وتفسيره من مذاهب ونظريات قائمة في أصولها على دعائم " المضمون " . وفي الحق أن الدكتور عفيفي يقول متابعاً رأيه هذا : " ونحن أميل إلى الأخذ بالرأى الثاني - وهو الرأى الذي قصدناه وأضفنا عليه - لأنه تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم . وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً ، فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته ، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلســـفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده في " حاله " . وكذلك فعل ابن عربي وكذلك رأى الغزالي أن " العلم " وحده لا يجعل من العالم صوفياً ، وأن جميع ما حصـــله من العلوم - بما في ذلك علم التصوف نفسه - لا يغني فتيلاً في تحصيل حـــالات الصوفية والوصول إلى معارفهم ، وإنه - لكي يتذوق مذاق القوم - لابـــد أن يســـلك طريقهم ويجاهد مجاهدتـــهم " (٩٢) . وذلك لما ظهر له أن أخـــص خـــواص الصوفية مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتـــبـــدل الصـــفـــات ، ففـــرق ، وفـــرق كبـــير ، في نظره بين أن تعرف حقيقة الزهد وشـــروطه وأسبابـــه ، وبين أن يكـــون حالك الزهـــد وعزوف النفس عن الدنيا (٩٣) .

ربما كانت مثل هذه الإشارات هي التي تجعل موضوع " الاتصال" ألصق بمضمون التصوف كله ، في المنهج وفي السلوك والتطبيق ، في حين لا تجعل نفس هـــذا الموضوع ملصوقاً بالفلسفة العقلية بالمقدار الذي يكون عليه في التصوف .

وهـــذا هو الذى يرجح قولنا : " بأن موضوع الاتصال منـــزوع من التصوف ومقحـــوم على الفلسفة العقلية " ، لا لشيء إلا لأن أشيع الكتابات في الفلسفة العقـــلية لا تـــرتد إلى الاتصال وحده ، ولا تـــهدف إليه فى جملتها ، فحسبك الإشـــارة إلى بحوث الطبيعة عند ابن سينا وابن رشد ، أو بحوث الأخلاق وأراء أهـــل المدينة الفاضلة عند الفارابي ، أو بحوث القيم والمعرفة والوجود عند سائر الفلاســفة ، أو بحـــوث المنطق والرياضيات والطب والآثار العلوية والموسيقى والفلك ، وغير ذلك من بحوث ودراسات تتعدد وتتنوع ولا تـــهدف في جملتها أو في تفصيلها إلى " الاتصال" .

على حين أن أشيع الكتابات في التصوف ، بل أدق المقولات والألفاظ والمصـــطلحات ، وألطف العبارات والشذرات والإشارات ، وأخطر النظريات والمذاهب والأفكار الكبرى ، تـــهدف في جملتها وفى تفاصيلها أيضاً ، إلى غاية ليـــس مـــن ورائهـــا غاية وهى الاتصال بالله والاتحاد به والفناء فيه . فما من موضـــوع من الموضوعات التى طرقها الصوفية على إختلاف مشاربهم وأذواقهم إلا ولـــــه مســـاس من قريب لا من بعيد بالغايـــة المنشودة : الاتصال بالله ، والإتحاد به ، والفناء فيه .

المحـــور الثانـــى

الاتصـــال.. كفكـــرة

((إن طـــريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها - فإنـــها ليست عامة للـــناس بمـــا هم أناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طـــريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنـــما هو دعاء إلى الـــنظر والاعتـــبار وتنبيه على طريق النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إماته الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتـــها ، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شـــرط في التعليم ، وإن كان ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهه دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني : على العمل ، لا لأنـــها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا))

ابن رشد

الكشف عن مناهج الأدلة

((يكشـــف ابـــن رشد في معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا الطـــريق يتنافى مع الطريق العقلى ، إذا إن الطريق الصوفى يعد فردياً ذاتياً ، ومن هـــنا لا يمكـــن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، نظراً لأنـــها لا تعـــدو كونـــها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل . أنـــهم بمنهجهم الذوقى هذا ، يحطمون أسس المعرفة العقلية ، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة ، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يـــدرى العـــبد كيف حصلت له ، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإفلاس الفكرى .

ولـــهذا يعد إتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق ، إذ كيف نجمع بـــين هـــذا الإتجاه الصوفى وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخـــالق ، وكيـــف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة)) .

عاطف العراقى

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد

المحور الثانى : الاتصال.. كفكرة (*)

سبقت الإشارة فى الصفحات السالفة إلى عرض " الاتصال"من حيث كونه " موضوعاً " إن عند الصوفية أو عند الفلاسفة ، وقولنا بالاتصال " كموضوع " هو بمثابة الجذور التى نغرسها كى نتعرف على أبعاد المشكلة فى كلا الطرفين ، فهو إذن لا يلغى ولا ينفى قولنا بالاتصال" كفكرة " ، إذ " الفكرة " تحتل مكان الصدارة من بحوث الفلاسفة وترتبط ارتباطاً شديداً بنظرية المعرفة ، وإدراك المجردات ، والعقول المفارقة ، وبحوثهم عن المعرفة الحسية والعقلية ، ومزج الجوانب الميتافيزيقية التى تبحث عن حقيقة الوجود ، بالجوانب المعرفية التى تهدف إلى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه ، أو على أصح تعبير البحث في كيفية إمتزاج العقل الإنساني بالعقل الفعال (٩٤) .

ابن رشد ونظرية العقول : -

فإذا نحن قلنا بالاتصال" كفكرة" (٩٥) فإننا نقوم بتركيز البحث على خصائص الاتصال بإعتباره مجهوداً عقلياً صرفاً ، ينبغى أن نقصر خصائصه على جهود ابن رشد وحده بين فلاسفة المغرب ، لصراحة إيثاره الطريق الصاعد ، الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض . ففى العقل -

---

(*) القارئ مرجو أن ينظر فى هوامش هذا المحور باهتمام شديد ، ليلاحظ أنها تكوّن مع الموضوع الأساسى وحدة واحدة وسياق واحد .

كما يقول ابن رشد (٩٦) . ثلاثة قوى : قوة قابلة وهو العقل الهيولانى، وهـــو نظير للقوة الحساسة فى الحس ، وشئ آخر يحصل فى هذه القوة هو نظير المعـــنى الذى يحصل فى القوة الحساسة ، من الشيء المحسوس ، وهذا هو العقل الـــنظرى ، وهـــو العقل الذى بالملكة ، وشئ ثالث خارج النفس بالفعل هـــو الذى يتنـــزل من هذا الإدراك العقلى منـــزلة المحسوس من الإدراك الحسى حتى يكـــون ذلـــك الإدراك الذي للعقل الهيولانى إنما هو لذلك العقل الذي هو نظير المحسوس " (٩٧) .

فـــالعقول - كمـــا هو واضح من هذا النص - ثلاثة : عقل هيولانى ، وعقـــل بالملكة ، وعقل فعال . فالأول عقل بالقوة ، حظه حظ اللوحة الملساء ومستعد لتلقى ما يلقى فيها من أفكار ، وهو موجود فى الإنسان ويفنى بفنائه . وأمـــا الـــثانى ، فهو الهيولانى ذاته ، حين يكتسب أفكاراً يصبح بالملكة، وأما الـــثالث، فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة ، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتـــها (٩٨) .

والملاحـــظ أن هذا الطريق هو طريق الاسكندر الأفروديسى أكثر شرَّاح أرســـطو تأثيراً على ابن رشد فى تقسيمه للعقول ، لقد رأى الاسكندر أن هذا العقل الفعال ليس فى الإنسان وإنما هو خارج عنه ، وهو " الله " ، هو كالضوء يحيـــل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل ، وهو صورة خالصة مفارقة للمادة ولا يقـــبل الفساد (٩٩) . ولأجل هذا قال ابن رشد عن طريقة الاسكندر هذه أنـــهـــا في غاية الوثاقة (١٠٠) . ونظراً لاختلاف الشراح في تحديد كنه العقل الفعال ؟! .. كيف هو .. ؟! وأين يقع ؟ .. وكيف يتم اتصاله بالعقل الإنسانى

أو كيف يتصل العقل الإنسانى به ؟ .. نظراً لهذه الاختلافات فى تحديد موقعه : أهو فى مرتبة وسطى بين العقل بالفعل والعقل الإلهي ؟ أم هو العقل الإلهي نفسه، أو هو " الله " على حد وصف الاسكندر ، وإذا كان هو " الله " بإعتبار أنه إلهى على ما وصف الاسكندر ، فكيف يجوز أن يقول عنه ثامسطيوس : " به أكتب مـــا أكتب " وأنه متصـــل بالإنسان وهـــو كالصورة له ، ولذلك يفعـــل به الإنسان متى شاء ، أعنى يعقل ؟! (١٠١) .

في الحـــق أنه ، ربما كانت مقالة ثامسطيوس تختلف عن مقالة الإسكندر في تحديـــد معنى العقل الفعال ، إذ إن ثامسطيوس حينما جاء في القرن الرابع ، أعتـــبر الاســـكندر مسيئاً لفهم أرسطو ، فخالفه بعد أن عاب عليه إبتعاده عن تعاليم أرسطو ، ورأى أن العقل الفعال جزء منا وهو أنفسنا ، وأن العقل الفعال والمـــنفعل أزليـــان معاً مفارقان للمادة ، وأن العقل الفعال موجـــود في النوع الإنسانى كلـــه ، وهو كالمثال الأفلاطونى الذى يشارك فيه كـــل عقل جزئـــى ومـــع ذلك له وحدته (١٠٢) . وهو ما يعرف بـــ " وحدة العقل العام " لأنه موجـــود فى النوع كله ، وهو ثابت ، فقد مات سقراط ، أما الإنسان بالذات فإنه باق إلى غير نـــهاية (١٠٣) .

وفى صدد توضيح مقالة " ثامسطيوس " ذكر ابن رشد أن العقل الفعال هـــو ذلك الذي يصيِّر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل لـــه فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق - شأنه شأن العقول المفارقة - يعقل ذاته كما تعقل هذه العقول ذواتـــها .. والثانى : أن يعقل المعقولات التي هي في العقل الهيولانى ، وذلك حين يصيرها من القوة إلى الفعل ، وهذا العقل - الفعال

طـبعاً – هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له (١٠٤) . " ولما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الربانى ، يقتضى إلا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولا طور مـن أطـوار الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل . وكان العقل الذى هو المعقولات بـالقوة ، طـوراً مـن أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعـل.ولكنه من جنس العقل ، كان واجباً أن يخرجه إلى العقل شىء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال (١٠٥).

فالملاحظ أن هذا العقل الفعال ذو منـزلة عند أرسطو لا تتعدى كونه يخـرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، لأن كل شىء عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل ، يحتاج إلى محرك ، أو إلى فاعل (١٠٦) . ولأجل هذا قال ابن رشـد : ... " وكل ما هو بالقوة فإنما يصير إلى الفعل بمحرك ، وبالجملة بفاعل هـو أقـدم منه ، إذ كان خروج القوة إلى الفعل تغيراً ، وكل تغير فعن مغير . وهذا كله ظاهر إذا تحفظ بالأصول الطبيعية " (١٠٧) .

فمهمـة العقل الفعال هى أن يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات . " وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق ، أى مفارق للبدن ، خالد. ولم يـزد أرسطو على هذه الجملة ، وهى أن العقل الفعال مفارق : وعلى هذا الأسـاس . أى : على أساس هذه العبارة الوحيدة ، أعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين ، وفسروها تفسيراً واسعاً يلائم الدين " (١٠٨) .

ولـو شـئنا توخى الحقيقة ، فهو لا يلائمه ولا يتفق معه إذا فصلنا بين ميـدان النظر والفلسفة ، وميدان التجربة الدينية ، أو بين الطريق الصاعد الذى هـو طـريق الفلاسفة ، والطريق الهابط الذى هو طريق الصوفية – كما سيأتى

تفصيله - لكن فلاسفة المسلمين قالوا بأن العقل الفعال ، هو أسمى جزء فى العقل الإنسانى - على مقالة ثامسطيوس لا على مقالة الاسكندر الأفروديسى - يفارق فيتصل بالعقل الإلهى ، ومنه يستمد المعرفة ، وهذه هى نظريتهم المشهورة بنظرية اتصال العقل الفعال بالعقل الكلى (١٠٩) .

* * * *

مـــن ذلـــك الـــتعارض الظاهر بين أقوال أرسطو الغامضة ، وشروح الإسكندر و ثامسطيوس المتعارضة ، واستفادة الفارابى وابن سينا من الإسكندر وشروحه ، إلى درجة إنهما جعلا العقل الفعال عقل فلك القمر مصدراً للمعرفة الإشراقية (١١٠) ؛ جاء ابن رشد ليوفق بين كل هذه الشروح والتأويلات التى يشـــوبـــها التعارض أحياناً كما يشوبـــها التباين والاختلاف .. فهل نجح ابن رشـــد فى مثل هذا التوفيق ؟ وهل خلت محاولاته فى العقل الفعال وتوفيقاته بين هؤلاء الشراح والمفسرين من بعض المآخذ والسقطات؟ .. ذلك هو السؤال .

إنه ولا ريب قد أخذ بتقسيم الإسكندر للعقل - كما سبقت الإشارة - إلى عقـــل هيـــولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل فعال ، وفهم العقل الهيولانى كما فهمه الإسكندر ، أما العقل بالملكة ، فهو ذلك العقل الهيولانى ذاته حينما تشرق عـــليه شمـــس الأفكـــار يستخدمها متى يشاء وحين يشاء . وأن هذه الأفكار الموجـــودة فيـــنا بالفعل ، هى فى حاجة إلى عنصر يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهو العقل الفعال (١١١) .

وعنده أن هذا العقل غير هيولانى بأى وجه من الوجوه ، وليس متصلاً بالـــبدن إلا بالعرض ، بل هو خارج عن البدن ، لكنه داخل فى الذات ، فالعقل

الفعال عند ابن رشد ليس خارجاً على الذات ، وليس المقصود بالذات هنا ، هو البدن بل هو النفس ، على ما قال أرسطو : " إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل يخصها ، أمكن أن تفارق .. " (١١٢) .

ولنا نحن على هذه النقطة تساؤل : هل كانت النفس عند أرسطو إلا صورة البدن ، ومتى فسد البدن فسدت صورته ، فكيف أمكن لابن رشد التوفيق بين رأى أرسطو ، وبين فكرة خلود النفس بعد فناء البدن ودفاعه عن عقيدة الإسلام ؟! .

أغلب الظن أن ابن رشد ، إما أن يكون قد رفض تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة للبدن ، وأن قواها إن هي إلا صور لأجزاء الجسم ، وتحول عنه إلى رأى أفلاطون ، في أسبقية وجود النفس قبل اتصالها بالبدن . وإما أن يكون قد وحد بين العقل الفعال والعقل المنفعل في قابليتهما للمفارقة " إذ إن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً " (١١٣) وحتى في هذا الرأى الأخير لا يكون ابن رشد متفقاً مع أرسطو أو مع الإسكندر ، :لأن العقل الفعال عند أرسطو ، لما كان غير منفعل ، لزم ألا يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق أنعدمت الذاكرة ، فهو ينفى الخلود عن العقل المنفعل ، وهذا مطابق لمذهبه في أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صور لأجراء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى فاعلة بعد فساد مادتها (١١٤) . فهل ابن رشد يدين بهذا المذهب ؟ كيف وهو مخالف للإسلام فى تصوره لخلود النفس ؟

يـبدو أن ابـن رشد قد أختار الإحتمال الأول الذي يقربه من تصور أفلاطـون للـنفس حيـنما جعل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بـالفعل ، وجعل العلم مستقلاً عن التجربة ، وذلك لما كان ابن رشد فرض أن قـوة العقـل الفعال على إدراك الكليات هي قوة مجردة عن أى مصدر حسى تجريبى ، أو يقرِّبه اختياره لهذا التصور ، من تصور أفلوطين ، ذلك التصور الذي يحكـم بـأن الـنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتـها ، ودليل ذلك ما ثـبت مـن أنـها ليست جسماً ، ومن ثم فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس (١١٥) " فماذا تكون ماهية النفس إذن ؟!! إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفيـة مـن كيفيـات وجـود الجسـم ، بل فعلاً وخلقاً ، وإن كانت أشـياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وإن كانت جوهراً خارج الجسم ، فما هى إذن ؟!

من الجلى أنـها هي ما نسميه جوهراً بحق - إذ إن كل موجود جسمى إنمـا هو صيرورة وليس جوهراً . فهو يكون ويفسد ، وهو يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً ، وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه . ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتـها ، وهى الوجود الحق ، الذي لا يكون ولا يفسـد ، ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لأختفت بقية الأشياء .. فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسـوده مـن نظام ، وهى تتحرك بذاتـها لأنـها هي مبدأ الحركة . وهى إذ تـهب الحياة للجسم الحى ، فإنما تستمدها من ذاتـها ، ولا تفقدها أبداً ما دامـت تسـتمدها من ذاتـها .. فلابد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغى أن

تكون أزلية غير فانية ، لأنـــها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته ، والذى هو الوجـــود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ على ماهيته تغيرٌ ، ولا يسرى عليه كون ولا فساد " (١١٦) .

هـــل ابـــن رشـــد شارح أرسطو أعتقد فى هذا ؟ .. ربما .. ألم تتمايز جوهرية النفس عنده عن الجسم فهى من طبيعة أخرى غير طبيعة المادة ؟ لها قوة صـــرفة لا هيـــولى لها وهى صورة محضة وفعل دائم ويمكن أن تفارق .. وماذا تفـــارق ؟ إنـــهـــا تفـــارق هذا البدن ، فلا تكون عندئذ موضعاً لبحث العلم الطـــبيعى ، مـــا دام العـــلم الطبيعى ، لا يدرس إلا الأجسام المركبة من هيولى وصورة .. كما ظن أرسطو (١١٧) . وليس من قبيل الشطط والمغالاة ، لو أننا قلـــنا إن ابـــن رشد فى هذه المسألة قد ألتزم الشكل الأرسطى لكنما المضمون أفلاطـــونى وأفـــلوطينى .. منهج البحث أرسطو طاليسى إنما النتائج أفلاطونية أفلوطينة !! .

ولنـــترك هذه الجزئية ولنعود إلى ما كنا بصدده من مقالة " العقل " عند ابـــن رشد ، والتى هى أولى ما يجب أن نعنى به فى هذا المقام ، فنراه يتحدث فى كـــثير مـــن المواضع عن شرف العقل الفعال على جميع العقول التى تحته سواء كـــانت مـــن جنسه أم من غير جنسه ، فهو موجود بالفعل ، وهو أزلى ، وهو يعقـــل ذاتـــه ، وهو يدرك ذاته ، وهو فعل محض . ومن الواضح أن كل هذه الـــنعوت لها أصل غير أرسطى ولا تقتصر أصولها على أرسطو فقط ، ويلزم عند ابـــن رشد : ألا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول

العقـــل الفعال ، إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف . وهكذا الأمر حتى يكون المبدأ الأول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة ، إذ كان ضرورة معقوله ليس هو غير المعقولات الإنسانية بالنوع فضلاً عن معقولات سائر المفارقة ، وإن كان مبايـــناً بالشرف جداً للعقل الإنسانى ، فأقرب شئ من جوهره هو العقل الذى يليه ، ثم هكذا على الترتيب إلى العقل الإنسانى " (١١٨) .

فالعقل الفعال أشرف من العقل الفاعل ، تماماً كما أن هذا العقل الفاعل أشرف من العقل الذى بالفعل منا ، إذ إن هذه المبادئ التى ليست فى هيولى إنما يـــتغاير فيهـــا الفـــاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل فى الشرف ، فى النوع الواحد، لا بإختلاف النوعية (١١٩) .

ويـــأخذ ابن رشد فى شرح شرف العقل الفاعل على العقل الذى بالفعل منا فيقول إنه : لما كان العقل الذى بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والـــنظام الموجـــود فى هـــذا العالم فى جزء جزء فيه ، ومعرفة شئ شىء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره ، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفـــاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء . ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقـــل الأشيـــاء الـــتى هنـــا ، لكن يجب أن يكـــون يعقـــل هـــذه الأشياء بجهـــة الأشـــرف " (١٢٠) .

فلابـــد إذن من مغايرة بيننا وبينه .. وكيف لا تكون هناك مغايرة وقد ثـــبت في بداهة النظر أن العقل الذي منا ، إنما هوكائن فاسد لتشبثه بالهيولى ، ومعقولـــه هو أزلى في غير هيولى ، ولما كان العقل الذي فينا قاصراً ، أحتاج في

عقلـه إلى الحـواس، ولأجـل هذا متى عدمنا حاسة من الحواس عدمنا بالتالى معقولها، ومتى تعذر علينا حس شئ من الأشياء ، فاتنا تباعاً معقوله (١٢١) .
ويقـول ابن رشد - وعلينا نحن أن نتدبر هذا القول جيداً - : " وكذلك يمكن أن تكـون هنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هى موجودة فى ذات العقل الفعـال . وبـهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى " (١٢٢) .

فهـذه العبارات الأخيرة فى غاية الخطورة ، لأنـها تزعزع ثبات عقيدة ابن رشد في الإيمان بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وتـهتك حرمة تقديسـه لـلطريق الصاعد فى الاتصال، وتفتح باب الإعتقاد أمام الجمهور فى التصوف الذى ينكره ويرفضه ، ولا يؤمن به ولا يدَّعيه ، بالقدر الذى تفتح فيه الباب أمام الجمهور للإعتقاد فى الكرامات ، وفى الخوارق والعجائب (١٢٣) ، مـا دام الإنسان محجوباً بكثافة الهيولى ، لا يرى ما هو موجود على الحقيقة فى ذات العقل الفعال من أشياء معلومة لذاته وموجودة فيها . لكنها - نظراً لخسة العقـل الـذى هو منا بالفعل ولتشبثه بكثافة الهيولى الظلمانية - يرى الأشياء مجهولـة الأسـباب بالإضافة إليه غير أنـها موجودة - لا منكورة - فى ذات العقل الفعال .

ولأمر ما أشار ابن رشد إلى شرف العقول ، فقد خص "العقل الفاعل" بشـدة الشرف ، لأنه على ما يظهر أنه يلى العقل الفعال شرفاً ، ومن ثم ، فهو أولى بالاتحاد والاتصال، كما أنه أحرى بالمفارقة لا لشىء إلا لأنه فى نفسه عقل سـواء عقلـناه نحـن أو لم نعقله ، فعلى هذا المعنى يفترق معناه عن المعقولات

الهيولانيـــة . يقول ابن رشد : " ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيـــولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلاً ، دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقلـــه . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة ، أعـــنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى . إذ كـــان فى نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحـــال فى المعقولات الهيولانيـــة . وهـــذه الحال هـــى التى تعرف بالاتحاد والاتصال" (١٢٤) .

ومـــن الظاهـــر فى هذا النص ، أن ابن رشد يذهب إلى ضرورة القول بـــمعقول أزلى يختلف فى طبيعته عن المعقولات الهيولانية . فما ينطبق على هذه المعقـــولات الهيولانية لا ينطبق بنفس الكيفية على المعقول الأزلى ، ومن ثم ، لزم القياس - قياس المعقول على المحسوس - الذى يتفاوت فيه إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل على الحقيقة .

فـــالمعقولات - كمـــا ينص ابن رشد - توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل ، وكل موجود طبيعى يخرج من القوة إلى الفعل بمحرك يخرجه مثل هذا المخرج ، لأن القـــوة لا تصير فعلاً بذاتـــها ، ولا تقوم من تلقائها إلى الوجود ما دامت تفـــتقر إلى " العقـــل " الـــذي تحتاج ضرورة في وجودها إلى وجوده . فوجب إذن - وهذا هو القياس - أن يكون هذا المحرك عقلاً ليس فيه من صفات العقول الهيولانية صفة واحدة ، ولا هو من طبيعتها أو من جنسها ، بل هو" .. لا يعقل معقولاً به نقص ، بل عقله أشرف العقـــول ، إذ كـــانت ذاته أشرف الذوات،

ولذلـــك ليس فى ذاتـــه تفاضل فى الشرف ، بل هو الشريف بإطـــلاق من غير مقايسة " (١٢٥) .

إن عقـــلاً هذه صفاته - وإن كان ابن رشد يطلقها على المبدأ الأول - لابد أن يختلف من حيث الطبيعة عن العقل الهيولانى ، لأن العقل الهيولانى مفتقر فى وجـــوده إلى عقل آخر من غير طبيعته ، ولا هو من جنسه ، ولكنه موجود بـــالفعل دائمـــاً ، وهو الذى يسبَّب وجود العقل الهيولانى - إن لم يكن يسبب وجود كل موجود - ولأجل ذلك قال : " فكل ما لا يـــحتاج فى فعله الخاص إلى الهيـــولى ، فـــليس هو بـــهيولانى أصلاً . فهذا الفاعل يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هى صورة معقولة " (١٢٦) .

وقياساً على تصورنا للأمور الهيولانية ،كموضوعات نعقل منها المبادئ بالمناســـبة ، وإن كـــان عقلنا أياها إنما هو على الترتيب ، نقيسُ كذلك الأمور المعقولـــة . فإن أقرب شئ من جوهرنا هو " العقل الفعال " ولأجل ذلك رأى قوم أنه يمكن أن نتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو (١٢٧) . أى يمكننا أن نتصل به ونتحد .. فكيف يمكن لنا الاتصال بالعقل الفعال فى وحدته الشريفة بإطلاق من غير مقايسة ؟!..

* * * *

الاتصال .. وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد : -

لقد كان ضرورياً لنا ، قبل أن نتحدث عن الاتصال عند ابن رشد ، أن نحيـــط بعض الإحاطة بنظريته فى العقل ، ولأجل أن موضوع الاتصال كفكرة يتعـــلق بالمعرفة من جانب ، وبالميتافيزيقا من جانب أخر تعلق تلاحم وترابط ،

وفى الوقـــت نفسه يتناول بحوث الفلاسفة عن السعادة ونشدان الكمال ، كان لـــزاماً علينا أن نقف عند هذه النظرية وقفة موجزة . ولما كان ابن رشد يفضل الطـــريق الصـــاعد ، طريق العقل النظرى والفكر الخالص ، ذلك الطريق الذى وصـــفه بأنـــه يعتمد على قوة ،يظهر من أمرها أنـــها " إلهية جدا " وأنـــها بالإضـــافة إلى ذلك ، لا توجد لجميع الناس كما هو الحال في " القوة العملية " الـــتى يشترك فيها جميع الأناسي ، لكنهم يتفاوتون فيها قلة وكثرة . لكنما هذه القـــوة الـــنظرية توجـــد في بعـــض الـــناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع (١٢٨) . ولعله يقصد بقوله " بالعناية في هذا النوع " أى العناية بالطريق الـــنظرى الخـــالص ، الطريق الذي يختلف بالضرورة عن الطريق الهابط ، وفقاً لمذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات ، فإذا كان العقل عند ابن رشد : ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى، فإنه قد تقرر أن للموجودات وجودين : وجوداً محسوساً ووجوداً معقولاً ، وأن نســـبة الوجـــود المحسوس من الوجود المعقول ، هي نسبة المصنوعات من علوم الصـــانع (١٢٩) . وجميع المدركات عنده وعند غيره من قدماء الفلاسفة على حـــد إشارته في " التهافت " ، صنفان : صنفٌ مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمـــة بذاتـــها مشار إليها ، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام . وصنفٌ مـــدرك بـــالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها ، أى الجواهر والأعـــراض . (١٣٠) . ويلزم عن النقلة من المحسوس إلى المعقول عند ابن رشد صـــعود من الجزئى إلى الكلى : " فمتى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن ، فإن

المعنى الذي كان به الكلى كلياً ، قد تبين في كتاب " النفس " أنه جوهر مفارق وواحد بعينه ، أعنى معقول المعقولات " (١٣١) .

فـــليس العلم علماً للمعنى الكلى ، ولكنه علم للجزئيات بنحـــو كلى يفعلـــه " الذهـــن " فى الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد (١٣٢) . فإذا سألنا عن الكيفية التى تحصل بـــها المعقولات ، فـــنحن مضـــطرون فى حصولها لنا ، إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخـــذ الكلى والحصول عليـــه ، ولهـــذا كان من فاتتـــه حاسة ما من الحواس، فاتـــه معقولهـــا (١٣٣) . ومتى عدمنا حـــس شئ من الأشيـــاء عدمنا تباعاً معقولة (١٣٤) .

فـــلما كان ابن رشد يقول بتطور طبيعى للمعرفة ويصعد بناءً على هذا الـــتطور الـــتدريجى مـــن المحسوس إلى المعقول ، فإنه يختار من طرق الإتصال ، الطـــريق الصـــاعد ، إذا نحـــن فهمنا أن للاتصال طريقين : طريقاً صاعداً يبدأ بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصـــور الخيالية ، ثم الصـــور المعقولة ، وعـــندما يحصل في العقـــل هـــذه المعقـــولات ، يتصل العقل الهيولانى بالصور المعقولـــة التى هى فعل محض (١٣٥) . وهـــذا هو الطريق النظرى وهو ميسور لكـــل إنســـان . وطريقاً آخر يعتمد على القول بأنـــه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للســـعداء وهو الطريـــق الهابط النازل الـــذى يفترض وجـــود هـــذه الصور المعقولة وأنـــها تتصل بنا فنكتسبها ، وهـــذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، ولا تتـــاح إلا لأصناف السعداء فقط (١٣٦) .

فلما كان ابن رشد يؤثر الطريق الصاعد للاتصال ، فإنه من جانب آخر ينكر الطريق الهابط ، بل وينقده أشد النقد ، لأنه لا ينزع منزعاً حسياً أو عقلياً ، ولا يتدرج بقانون المعرفة من محسوس إلى معقول ، ولا يرتقى مرتقى صاحب العلم الطبيعى الذى ينظر فى المعقولات التى ليست موجودة ، وهو الصور المفارقة ، فيعقل فى ذلك الوقت - الذى يرتقى فيه وينظر - معقولات غير فاسدة أصلاً . إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات (١٣٧) . ولما كان الطريق الهابط لا يرتقى مثل هذا المرتقى التدريجي ، فإنه يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق ، وهو التفسير الذى لا يمكن القول به فى مجال العلم (١٣٨) .

يقول رينان : " أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست إلا النقطة التى تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها ، والوصول إلى الله يكون عندما يزيل الإنسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى . وزهد الصوفية يعد باطلاً ولا طائل من ورائه " (١٣٩) .

زهد الصوفية باطل ، ولا طائل من ورائه .. !!

والتأمل وحده هو الذى يجعل الإنسان فى مواجهة الحق الأعلى .. !!

كيف .. ؟ !

كيف يؤدى التأمل إلى أن يجعل الإنسان مواجهاً للحق الأعلى ، بغير أن تكون هناك وصلة روحية تتغلب فيها أنفاث الحق على ظلمات الهيولى . إذا سألت الصوفية ، قالوا لك : هذا طريقنا " عملياً " وبه وصلنا . وإذا سألت ابن

رشد قال لك : بَيّنُ أن الصوفية " يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شــئ يــلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، فطرقهم في النظر ليســت طرقاً نظرية مركبة من مقدمات ونتائج (١٤٠) . فهم عند ابن رشد لم يصلوا إلى هذه الحال في الاتصال، حتى ولو كانوا يرومونــها ، إذ الشرط فيها معــرفة العــلوم الــنظرية ، لكــى يحصل للإنسان الكمالات الطبيعية والإلهية معاً (١٤١) . فهل وصل ابن رشد إلى هذه الحال بالتأمل ؟ ولِــم لــمْ يقدم لنا منهاجاً للوصول إليه ؟ وماذا شاهد – إن كان وصل – فى هذا الحال وماذا رأى فيه ؟ وكيف جاز له – وهو الأهم – أن يصف " مجهود العقل النظرى " الذى هــو يتسع لكل إنسان ، ثم يقول عن " قوته " " إنــها " " قوة إلهية جداً " .. كيف ؟!

كيف تكون قوة إلهية جداً ، وفى نفس الوقت لا تتفق مع الموهبة الإلهية الــتى تتــنــزل صــور المعقولات لنتصل نحن بــها إكتساباً ؟! وأيهما أحرى بالعناية ، أصحاب الموهبة الإلهية والكمال الإلهى ، أم أصحاب " القوة النظرية " التى هى " إلهية جداً " على ما وصف ، والتى هى كذلك توجد فى بعض الناس ، لا فى كلهم ، ويختص بــها آخرون وتسقط عن بعضهم .. ؟!

أرنى .. كيــف يتفق هذا مع القول الصريح بأن الطريق الصاعد إنما هو طــريق ميسور لكل إنسان .. أنا لا أفهم هذه المعضلة ..!! وإنــما نفهمها إذا تغــير معنا وجه الوصف لهذه القوة .. ولا نحسب أن ابن رشد كان يعنى شيئاً آخــر بوصفه للقوة النظرية بأنــها " إلهية جداً " .. فعلى أى معنى للفهم تحمل كــلمة " الإلهيــة جداً " فى وصف القوة النظرية ؟ وإذا كانت هذه القوة إلهية

جـــداً .. أيجــوز للذى وهبها لإنسان أن يسلبها عن إنسان آخر ، ثم نقول بعد ذلك أن طريقها هو طريق ميسور لكل إنسان ؟! اللهم إلا إذا كانت هذه القوة الإلهية جداً ، تعنى " وعى العقل بذاته " (١٤٢) . لا عن طريق التأمل فحسب ، بل عن طريق التسليم والانتظار ، إنتظار المدد الخارجى أو "فيض العقل الفعال" - كما يسميه " مونك " - حين يجرد المعقولات من المادة الظلمانية وعياً ممدوداً بعون خارج عنه لا داخل فيه ، ذلك الوعى " " الترسند نتالى المثالى " - على ما وصف كانط - الذى لا علاقة له بأى مصدر من مصادر المعرفة التجريبية . أو ذلك " الوعى " الذى يعنيه الصوفية بوعى العقل بذاته عندما يحيل إلى ما فوقه ، ما يعجز عنه ، وفى هذه " الإحالة " يكمن جوهر الاتصال .

وفى تجربة الغزالى الروحية خير شاهد على هذا الكلام ، ألم يحدثنا الغزالى أنـــه لما أحس بعجزه ، وسقط بالكلية إختياره ، ألتجاء إلى " الله " تعالى إلتجاء المضـــطر الذى لا حيلة له ، فأجابه الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلـــبه الإعـــراض عن الـــجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ؟! فداوم على الخلوة والعزلة ، والرياضة والمجاهدة ، إشتغالاً بتزكية النفس وتـــهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى مقدار عشر سنين ، حتى انكشف له فى أثناء هذه الخـــلوات أمـــور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها (١٤٣) .. وهى الأمور التى يخـــتص بـــهـــا الصـــوفية فى حال اتصالهم بالحقيقة المطلقة ، وينكرها عليهم ابـــن رشد حين يقول : " وهذه الحال من " الاتحاد " هى التى ترومها الصوفية . وبـــين أنـــهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم الـــنظرية ، وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بـــهذا الإدراك .. ووجه شبهها

بـــهـــا مـــا يعترى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس .. ولذلك كانت هذه الحال كأنـــها كمال إلهى للإنسان ، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصـــل لـــه فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان(١٤٤) . وعـــنده – وكما سبق أن أشرنا – أن طريقة الصوفية ، وإن سلمنا وجودها ، فإنـــها ليست عامة للناس بما هم ناس (١٤٥) .

ونحـــن نســـأل ابن رشد مرة أخرى .. وهل كانت طريقة الفلاسفة فى الاتصـــال، الطـــريق الـــنظرى الصاعد ، عامة للناس بما هم ناس ؟!. لو كانت الإجابة بنعم ، فكيف جاز لابن رشد أن يقول عنها : " يظهر من أمرها إنـــها إلهية جداً وإنـــها إنما توجد فى بعض الناس وهم المقصودون أولاً بالعناية فى هذا النوع " (١٤٦) . هل كان ابن رشد يحل فى موضع ، ويربط فى موضع ؟!

طـــريقة الـــنظر عـــنده عامة للناس إذا تعرض لمسألة التوفيق بين الدين والفلســـفة ، لأن القـــرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه عليها . وطـــريقة النظر عنده خاصة بل هي " إلهية جداً " توجد في بعض الناس ، إذا هو انصرف بكليته إلى الفلسفة . وسنرى بعد قليل أن كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمـــة والشـــريعة من الاتصال" ، ليس هو فصل مقال على الحقيقة ، بل هو فصـــل اتصال فيما بين الحكمة والشريعة من مقال ، فإذا وجدناه يرفض طريقة الصوفية ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً كما قال في مناهج الأدلة (١٤٧) . فإننا نلاحظ إنه يرفضها من هذه الجهة ، جهة فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

ولا يـترك ابـن رشد هذه الحال التى ترومها الصوفية دون أن يصفها بقوله : " وإذا تؤمل كيف حال الإنسان فى هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلى وفاسد ، على جهة ما توجـد المتوسـطات بين الأجناس المناسبة ، كالمتوسط بين النبات والحيوان ، والحيـوان والإنسـان ، ويكون هذا الوجود مبايناً للوجود الذى يخص الإنسان بـما هو إنسان ، يوجد لسائر قوى النفس فى تلك الحال من الدهش والبهت ؛ وبالجملة من تعطيل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عُرج بأرواحهم . وهى بالجملة موهبة إلـهية " (١٤٨) .

ويـلوح أنـه لا ينشد هذه الموهبة باعتبارها كمالاً إلهياً ، ولكنه ينشد الكمال الطبيعى والإلهى معاً لأن القوتين فيهما مقولة بإشتراك .. فإن القوة على الكمال الإلهى الأخير ليس فيه شئ من معنى القوة الهيولانية ، والفرق بين القوتين أن القـوة الطبيعية إذا هى وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجوداً بعد . وهـذه القوة إذا وجدت بالفعل ، فإنما الاستكمال هناك فى الإضافة . وبـهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفاداً (١٤٩) .

وربـما أشارت أوصافه للحال التى يكون فيها لسائر قوى النفس من الدهـش والـبهت وتعطيل الأفعال الطبيعية ، إلى " حال الفناء " الصوفى الذي تتعدد فيه أسرار العارفين وغرائب أفعالـهم . وربما كان " ابن سينا " أقدر منه على وصف غرائب أحوال العارفين حين يذكر في كتابه "الإشارات والتنبيهات" " قولـه : " ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتى بقلب " العادة " فتبادر إلى التكذيب . مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس فسقوا أو استشفى

لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بـــهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسيل والطوفان . أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عـــنهم طائر . أو مثل ذلك ، فلا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجـــل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة (١٥٠) . ولا يبعد أن يكون ابـــن رشد ممن لا ينكر هذا ، على الرغم من إيمانه العميق بالعلاقة الضرورية بين الأســـباب والمســـببات ، وإلتزامه الصارم بمنطق العقل وقوانين الوجود ، ولكن كيـــف تـــبرر قوله بنص كهذا : " وكذلك يمكن أن تكون هناك أشياء مجهولة الأسباب ، بالإضافة إلينا ، هي موجودة في ذات العقل الفعال . وبـــهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا ، وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان القصور لنا لمكان الهيولى " (١٥١) ، يمكن الاستخلاص منه بأننا قاصرون محجوبون عن الأشـــياء الموجودة فى ذات العقل الفعال ، لا لشىء إلا لكثافة الهيولى التى فينا ، ورتِّبْ على ذلك ما تشاء ..!!

وكذلك .. كان ابن سينا أقدر من ابن رشد على تصور " حال الاتصال " أو حـــال الإطلاع على الغيب (١٥٢) . سواء كان ذلك فى حال النوم أو فى حـــال اليقظة ، فهو يقول : " إن الشواغل الحسية إذا قلّت ، فإنه يمكن أن تجد الـــنفس فُرَصاً للاتصال بالعالم القدسى ، وهذه الفرص تتمثل فى فلتات النفس ، بحيث إن النفس ينتقش عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث فى حالة النوم نظراً لأنـــه يشغل الحس ، أو فى حالة المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف الـــتخيل . وإذا ضعف التخيل هدأ وسكن ، بحيث تنصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدس " (١٥٢) . فابن سينا لا ينكر كشوفات العارفين بل يرتد بالاطلاع

على الغيب إلى ما يحدث فى النوم ، فإذا كان الإنسان يطلع على الغيب فى حالة النوم ، فإطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أولى، فلا مانع منه ، إلا أن يكون المانع ناتجـــاً من فساد فى المزاج ، وقصور فى التخييل والتذكر ، فإذا زالت الموانع التى تتمـــثل فى الإشتغال بالحواس ، وارتفعت فى حال النوم ، فليس ببعيد أن يحدث الكشـــف والاتصال فـــى حـــال اليقظـــة ، كـــما يحـــدث مع زوال الموانع فى حال النوم (١٥٤) . وإلى ذلك ذهـــــب الغزالى ووسع فيمـــا ذهب أيـــما توسيع (١٥٥) .

إنمـــا الأمر عند ابن رشد في حال الاتصال جدُ مختلف ، فهو لا يكتفى بـــنقد الطريق الصوفى في الاتصال، بل ينقده وينقد معه كل ما من شأنه أن يراه ميـــالاً من الفلاسفة إلى هذا النوع من الاتصال كما فعل مع ابن سينا ومن قبله الفارابى ، وكما هو فعل مع ابن باجه (١٥٦) . ونحن نأمل أن يمضى الفيلسوف العقلانى في هذا الطريق الصاعد إلى منتهاه ، بلا تردد وبلا توقف ، وبلا غموض أو تذبذب ، حتى يتم له الاتصال : فهل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد الذي يخـــتاره ابـــن رشد ويؤثره ويفضله على غيره من طرق ، هل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد من غير حاجة إلى الطريق الهابط ؟! .. هذا ما نأمله ، ولكن ما نأمله شئ ، وما يظهر بعد فحص الأمر شئ أخر ..!!

صـــحيح أن ابن رشد كان يعول التعويل كله على العلم ، ففيه نشدان الكمـــال الـــذى أختص به الإنسان فإذا حيل بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول الكمال ، حيل فى الوقت نفسه بينه وبين الاتصال والسعادة ، ووقعـــت عليه ألوان النقائص والمظالم ، إذ " لما كان الإنسان هو الذى خُفى به

الكمـــال ، كـــان هـــو أشـــرف الموجودات .. فهو الرباط والنظام الذى بين الموجـــودات المحسوســـة الناقصة ، أعنى التى تشوب فعلها أبداً " القوة " وبين الموجـــودات الشـــريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهى العقول المفارقة . ووجـــب أن يكون كل ما فى هذه العالم ، إنما هو من أجل الإنسان وخادم له . إذ كان الكمال الأول الذي بالقوة في الهيولى الأول إنما ظهر فيه ، فما أظلم من يحـــول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال ، إذ لا يشـــك أن الفاعل لذلك أيضـــاً ، يضـــاد الخالق سبحانه ويخالفـــه فيما قصده من وجود هذا الكمـــال " (١٥٧) .

فالإنسان على ما تقدم ، هو الرباط والنظام الذى يقع بين ما هو ناقص ومحسوس تشوبه القوة على الدوام ، وبين ما هو شريف الوجود لا تشوب فعله قوة أصلاً ، بل هو عقل بالفعل ، وصورة محضة ، ومعقول أزلى مفارق ، وعليه فالإنســـان أشرف الموجودات وأولاها بنشدان الكمال ، وأحقها بالسعادة ، لا لشـــىء إلا لقرابة النسبة بينه وبين ما هو شريف الوجود . فلابد إذن أن يكون أجدرها بالاتصال..

فكيف يتم الاتصال..؟!

عند ابن رشد أنه من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذي هو أشرف الموجـــودات ، يدرك ذلك الوجود المفارق ، والمعقول الأزلى والصورة المحضة ، ويتصل به أتم اتصال ، فبين العقل المفارق والعقل الإنسانى اتصال يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن العقل الإنسانى أو العقل بالملكة هو الذي يتجه إلى العقـــل المفـــارق ويـــتعقله فيتحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام (المفارق) ، هو الذي يدرك العقل الإنسانى لتحدد في ذاته أعراض ، والتحدد في ذاتـــه محـــال مـــا دام هو جوهر أزلى . وعندما يصعد العقل الإنسانى إلى العقل المفـــارق العام ويعقله ، تتلاشى من حوله عناصر الفناء التى عُلقت به في البدن ، إذ أن القوى يمحو الضعيف " (١٥٨) .

ولقد ذكرنا فى مطلع هذا المحور أن ابن رشد يحاول التوفيق بين ما يبدو متعارضـــاً فى أقـــوال أرســـطو وشروح الإسكندر الأفروديسى من جهة وبين تأويلات ثامسطيوس ، فيأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل ويقرن تعبيراته عن العقل الفعال بعبارات الاتصال والإتحاد مما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفارابى وابن ســـينا فى نظريتهما فى العقول العشرة وما يلزم عنها من إتجاه إشراقى (١٥٩). ومـــن المعروف أن مسألة العقول العشرة هى من كلام الاسكندر ، والاسكندر تلميذ أفلوطين ، وليست من كلام أرسطو (١٦٠) . ويبدو أن أول إختلاف بين ابـــن رشد والاسكندر هو أن العقل الهيولانى ليس مجرد إستعداد لتلقى الأفكار وإنمـــا من حيث هو استعداد ، لابد أن يوجد فى موضوع ، والموضوع هنا ليس الجسم وإنما هو نفس (١٦١) . ونص ابن رشد هو قوله : " لما كان الاستعداد

ممـــا لا يفارق ، لزم أن يوجد فى موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جســـماً ، حسب ما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية ، بالوجه الذى بـــه الصور الجسمانية هيولانية . ولا يمكن أن يكون عقلاً أيضاً ، إذ كان ما هو بـــالقوة شـــيئاً ما ، فليس فيه شئ ما بالفعل مما هو قَوى عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس " (١٦٢) . وهنا يتفق مع ثامســـطيوس فى حـــين أنه يختلف مـــع الاسكندر كمـــا تقدم . ويظهر بعد التعقُّب ، أنه لا اختلاف مع الاسكندر ولا إتفاق مع ثامسطيوس ، ولكن المسألة مســـألة توفيق ، ليس إلا ، ويبدو مثل هذا التوفيق بصورة مجلوة فى ذلك النص الـــذى نـــنقله على طوله ، لأنه يوضح " الاتصال" من جهة ، ومدى النـــزعة التوفيقية عند ابن رشد من جهة أخرى .

يقول : " .. ليس اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجـــرداً بالكلية مثل ما ندركه بالحس .. فالذى للعقل الهيولانى ، وبما هو عقل ، هـــو أن يعقل ما هو فى نفسه عقل بالفعل ، وما يتفق له أولاً من أن يعقل شيئاً ليس هو نفسه عقلاً بالفعل ، وهو العقل الذى بالملكة هو بالعرض " (١٦٣) .

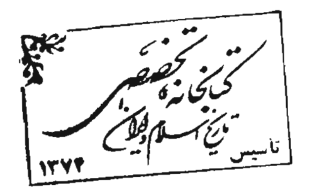
وتـــبدو النـــزعة التوفيقية حين يذكر هذا القول : " ومن هذا – أى مما تقدم ذكره – يلوح لك صحة ما قاله ثامسطيوس برهاناً على أن العقل الهيولانى يعقـــل المفارقـــة ، وذلك أنه قال : إن العقل الهيولانى إذا كان يعقل ما ليس في نفســـه عقلاً ، فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل . وكذلك أيضاً صحة ما قالـــه الاسكندر في ذلك حين شبه هذه القوة التي في العقل الهيولانى بقوة الشيء الذي توجد في الطفل ، فإنه قال : فكما أن هذه القوة تصير بآخرة في طفل إلى

المشـــى ، كذلك هـــذه الـــقـــوة الـــتى فـــى العقـــل تصـــير بآخرة إلى أن تعقل المفارق " (١٦٤) .

ولنـــنظر نحـــن أولاً فى هـــذه النـــزعـــة التوفيقية .. مـــا مفادها ؟ ثم نعقـــبهـــا بتحليل النص . لنأتى على ما فيـــه مما يريـــده ابن رشد أو قريب مما يريده لو تيســـر لنا فهم ما يريد .. !

فإن الذي يلوح من أمر هذا التوفيق ،أن الاسكندر حين شبه هذه القوة التى في العقل الهيولانى بقوة الشيء حين توجد في طفل ، كان تشبيهه هذا منصباً عـــلـــى " موضـــــوع " يتعلق بالنفـــس لا بالجسم . لا كما ظـــن الدكتور "محمود زيدان" فرد هذا إلى إختلاف ملحوظ بين الاسكندر وابن رشد (١٦٥). فكما أن فى الجسم قوة تنتهى بالطفل إلى المشى ، كذلك فى العقل قوة تنتهى به إلى أن يعقل المفارق . فالمقصود فى الحالتين من حيث الاستعداد هو قوة نفس لا قوة جسم . من أجل ذلك قال ابن رشد : وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الـــذى ظـــن به المتقدمون - ويقصد الإسكندر - أنه موجود للإنسان من أول الأمر فى وقت الولادة . ولذلك قالوا غمرتـــها الرطوبة " (١٦٦) .

فليست المسألة إذن مسألة إختلاف بين الأسكندر وابن رشد ، ولكنها مسألة توفيق فيما يبدو متعارضاً بين الإسكندر وثامسطيوس ، توفيق يستخلص منه ابن رشد رأيه الذى يراه فى أرسطو ، وفى المسائل التى يتعرض لها كأن يقول عن العقل المستفاد ، : " ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له الاتصال بنا "(١٦٧) ؛ فلم يشف غُلَّته ما



قالـــه أرسطو ولا الإسكندر ، فقال : ونحن ننظر فى هذا الاتصال هل هو ممكن للإنسان أم لا .؟!

هـــذا مـــا يلوح من أمر النـــزعة التوفيقية . أما ما يلوح من أمر تحليل الـــنص ، فنحســـب أنـــه يدور على كيفية اتصال العقل الهيولانى بمعقول من المعقـــولات على نحو كلى كما هو الحال في المثلث ، إدراكنا له بالصورة إدراك قـــوة لا إدراك فعل ، فنحن لا نعلم من المثلث ذى الزوايا المساوية لقائمتين إلا قوتـــه من حيث هو موجود بالقوة ، ومن حيث هو مثلث بما هو مثلث لا مثلثاً معيناً بالفعل فى عالم المحسوس ؛ فلننتقل قياساً على ذلك ، إلى اتصالنـــا بالعقل الفعال .. فماذا نحن مدركون منه ؟!

نحن إن إدراكنا منه شيئاً ، فلا ندرك بالفعل شيئاً مجرداً إلا ذلك الشيء المجرد بالكلية مثل ما ندرك الأشياء بالحس على الإمتزاج الذى يختلف من حيث الســـرعة والبطء بالصورة المجردة كما سيأتى .. فمهمة العقل الهيولانى بالذات، أى مـــن حيـــث وجوده الفعلى ، هى أن يعقل شيئاً موجوداً فى نفسه ، يعقله بالفعل .. وهذا الشيء هو العقل ، فإذا عقلنا معقول العقل منا بالفعل ، وانتهت هـــذه المهمة ، كان هذا العقل الذى عقلناه بالفعل هو المسمى بالعقل المستفاد ، لأننا نستفيده ، وهو التمام والكمال .. نظل نترقى معـــه ، فنترقى ، فنترقـــى حـــتى نصـــل إلى الكمال الفعلى الذى لا تشوبـــه قوة أصلاً .. وهـــذا منتهى الاتصال. وإليك نص ابن رشد (١٦٨) .

قـــال : " وهكـــذا العقل الذي بالفعل ، الذي يدركه الإنسان بآخرة ، وهـــو الذى يسمى المستفاد وهو التمام والكمال ، والفعل الذى كان الهيولانى

الأول قـــوة عـــليه . ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكـــان على صورة أخرى ، حتى ترقى من كمال إلى كمال ، ومن صورة إلى صـــورة ، أشـــرف وأقرب إلى الفعل ، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذى لا تشوبه قوة أصلاً " .

وبـــهذا يكون للعقل الفعال على العقل الإنسانى أثران : أثرُ على العقل الهيـــولانى حين يصيره بالفعل ثم بالملكة . والأثر الأخر " يجذبه " إليه حين يتجه نحـــوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الإنسانى حين يشـــتاق إلى العقل الأعلى فينجذب إليه بقوته ، فالعقل الفعال إذا نظرنا إليه من حيث أنه يحرك العقل الهيولانى ويسيره من القوة إلى الفعل ، سمى بالعقل العام ، وإذا نظـــرنا إليـــه من حيث إنبثاق الفيض عنه إلى العقل بالملكة ، واتصال هذا الأخير به دُعّى بالعقل المستفاد " (١٦٩) .

ومعنى ذلك هو ، أن ترتفع النفس بقوتـــها فى حال الاتصال عن ظلمة الطـــبيعة بقدر ما يكون لها من الإستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى على حد تعبير الشيخ محمد عبده (١٧٠) . فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتـــها لمطلع ذلك النور الأجلى (١٧١) . ولما كانت درجة الكمال عند ابن رشد هى " الإتصال بالعقل العام أو العقل الفعال المفارق "فقد أوجب لها شروطاً ليست متساويـــة لدى جميـــع البشر ، وإنما هـــى تتعلق بثلاثة شروط (١٧٢) .

الشرط الأول : القوة الطبيعية فى العقل الهيولانى أو فى الإستعداد ، وهذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة المخيلة فى الإنسان .

<u>الشـــرط الـــثانى :</u> كمال " العقل بالفعل " ، وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظـــرى عظـــيم يتعـــلق بأحكام خاصة وإدراك للمعانى الجزئية بواسطة الحواس وحـــركة النفس فى المعقولات الأولى والبحث والدرس وما ينحو هذا النحو من محصلات الإستعداد لقبول المعقولات فى الموضوعات التى كان الإستعداد فيها .. وفى هـــذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال إلا عن طريق العلم ، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا القليلون .

<u>الشرط الثالث والأخير:</u> إمتزاج يختلف سرعة وبطئاً بالصورة التى من شأنـــها أن تصَّـــير ما بالقوة بالفعل . ونظراً لغموض هذه العبارة الأخيرة عند ابن رشد فقد فـــرض " مونـــك " (١٧٣) . أنه يقصد بـــها " المعونة الآتية من فيض العقل العـــام ". فـــإذا كـــان الاتصال في جملته يفيض به العقل الفعال على النفس ما اســـتعدت له من المعقولات ، وكان لهذا الإستعداد علته ، وعلته قوة بعيدة هي العقـــل الهيـــولانى ، و قوة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقـــبل بالنفس جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بـــالفعل .. فـــإذا كـــانت مسألة الاتصال لا تتم إلا بـــهذا الشروط ، وكان الاتصال من العقل الإنسانى ، وإلى العقل الفعال يحتاج إلى " معونة " فنحن نضع تحت كلمة " معونة " خطوطاً حمراء .!!

فظاهر مما تقدم ، أن خللاً وتردداً ، وأن تذبذباً واضحاً فى سياق الطريق الصـــاعد الـــذى فضله ابن رشد على الطريق الهابط ، وأن هذا الخلل والتردد ، وذلـــك التذبذب الواضح ، ليجعلنا نتساءل ، هل فعلاً تم الاتصال بالصعود إلى منـــتهاه كمـــا كان ابن رشد يرى ويريد ؟!.. أم أن إنقطاع الصعود عن غايته

وعـــند درجـــة معينة لم يظفر بـــها العقل الإنسانى ، معناه توقف العقل ، بل وتردده ، طالباً المعونة رغم تحقق ووجوب وسريان الشرطين ، الأول ، والثانى ، واستيفائهما لأغراضهما حسبما اشترط ابن رشد لوجوب الاتصال ؟!

لا ريـــب عندنا أن هذا التوقف طلباً " للمعونة " يعنى أول ما يعنى ، أن تداخـــلاً ملحوظاً بين الطريقين ، مما يشيء بأن الطريق الصاعد وحده لا يقتدر على بلوغ غايته فيطلب المعونة ، وليست هذه المعونة المطلوبة سوى مدد العقل الفياض المفارق للعقول الإنسانية الجزئية ، وهو ما عناه الغزالى بـــ " الإحالة " إذ إن تلمس خصائص هذا الطريق ومقوماته يجعل الصعود وحده لا يتم إلا بالمعونة مـــن قِبَل فيض العقل الفعال العام المفارق ، وفى هذا جور ملحوظ على أشراط وخصائص الطريق الهابط ومقوماته ، هذا الطريق الذي كان مدعاة من ابن رشد للنقد والرفض والتفنيد . فنحن مع تقديرنا الذي نرتفع به ما ارتفعت فينا العقول لـــــهذا الطـــريق الصاعد ، لا نستطيع أن نمضى مع ابن رشد في شرطه الثالث الـــذي ينقض مفهوم الاتصال بالطريق الصاعد وحده ، ويحكم بعدم قدرة العقل الإنسانى على بلوغ الاتصال ما لم تتم المعونة ويجئ المدد من قبيل العقل الفعال ، في الوقـــت الـــذي لا يمكنـــنا فيـــه أن نفصـــل بـــين هـــذه " المعونة " التى أشـــار إليهـــا " مونـــك " وبـــين "فكرة الإحالة " التى أشار إليها الغزالى في المقصد الأسنى (١٧٤).

فإن الغزالى حين كان يتحدث عن " الوصول " ويؤول أقوال الحلاج فى ذلـــك ، ويقول ويعيد القول مستطرداً عن بداية الوصول ونـــهايته ، يقول في نـــهاية الوصول : " فإن قلت ، كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت

لهم فى طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقـــل . فاعـــلــم إنـــه لا يجـــوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل بإســتحالته . نعــم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر عنه ، بمعنى إنــه لا يدركـــه بمجرد العقل . " (١٧٥) .

على سبيل المثال ، يجوز أن يكاشف الولى بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يـــدرك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه ، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلنى مثل نفسه ، وأبعد منه أن يقول إن الله سيصيرنى نفسه ، أى أصير أنا هو ، لأن معناه إنى حادث ، والله يجعــلنى قديمـــاً ، ولســـت خالق السموات والأرض ، والله يجعلنى خالق الســـموات والأرض ، وهذا معنى قول " الحلاج " وغيره ، نظرتُ فإذا أنا هو ، فهـــذه الأقوال إذا لم تؤول وحُملت على ظاهرها ، كان تصديقها بالإضافة إلى إنه محال ، إنخلاعاً عن غريزة العقل .. فماذا إذن فى طاقة العقل ؟!

قـــال الغـــزالى : كل ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه ، ثم قال ، ومن لا يفـــرق بين ما أحاله العقل وبين مالا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب ، فليترك وجهله (١٧٦) .

فـــالعقل عنده لا يصطدم مع الكشف فى شئ ، ففرق ، وفرق كبير بين مـــا يعجـــز العقل عن إدراكه وبين ما يدرك وجه إستحالته ، فيحيله (١٧٧) . يحيلـــه إلى ماذا ؟.. إلى مرتبة البصيرة ، ومرتبة البصيرة هذه هي المقصود بـــها " عين اليقين ونور الإيمان " (١٧٨) . لأنـــها فوق طور العقل ، والفارق عظيم بـــين ما هو ضد العقل وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو

ضد العقل يلغيه ويعطله ويمنعه أن يفكر فيه وفى سواه . وما هو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ما يصل إليه ثم يقف حيث ينبغى له الوقوف ، ثم ماذا ؟ يحيل مع التفكر والتدبر لا مع انقطاع التفكير والتدبير إذا كان من العقل أن يفهم ما يدركه وما ليس يدركه إلا بالإيمان .. وحيثما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد أنتهى بالعقل والإيمان على وفاق (١٧٩) . وها هنا تنزاح كثافة الحجب الفاصلة بين العقل والذوق فى مسألة الاتصال ، وها هنا أيضاً نخلص إلى نتيجة الفرض الذى فرضناه حين قلنا فى " الاتصال .. كموضوع " ، نحن إذا فصلنا كعادتنا فى مثل هذه الموضوعات ، فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب ، أو بين الاتصال كفكرة ، والاتصال كحالة ، فلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالاً من إشكالات المنهج الصوفى ، أو يثير إشكالاً من إشكالات المنهج العقلى . أما إذا أعتبرنا أن العقل لا يعطل حقائق الكشف بل يحيلها إن لم يستطع تفسيرها ، فذلك جانب أحرى بالدراسة وأجدر بالإهتمام . نعم ..!! إنما يقع الخلاف بين العقل والقلب ، أو بين الذوق والبرهان ، من أعراض العلل والأمراض الروحية التى تعترى النفوس ، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطنى ممثلاً فى الوجدان والقلب هى من مبادئ البرهان العقلى ، كأن يتبدى لك وجدانك أنك موجود ، ووجدانك لسرورك وحزنك ، وغضبك ، ولذتك وألمك ونحو ذلك (١٨٠) .

وفخر الدين الرازى ، يثبت أن التفكير والتأمل في مخلوقات الله وعجائب مصنوعاته ، لا ينبغى أن يظل مطلب الإنسان إلى ما لا نهاية - كما هو الحال عند ابن رشد (١٨١) - في سيره إلى الله طلباً لكمال المعرفة ، ولكن الإنسان إذا

ما هو أيقن بعقله ووقف على عجائب صنع الله ، صار لزاماً عليه ألا يدم التأمل شوطاً أكثر مما هو عليه ، بل يتوجه بكليته بعد هذا الإيقان إلى التعرف على الله بـدلاً مـن التعرف عليه بالدلائل ، يعني ذلك أن تنغمس في جوفه مشاهدات الـتأمل الخارجي ، فتهز فيه الأعماق هزاً لا يدع فيه ذرة من كيانه إلا ويحركه إلى العرفان ، ويوجب عليه أن لا يرى في الوجود غير ما كان رآه في الباطـن وخفـايـا الوجدان ..حينئـذ ينضاف القلب أو البصيرة إلى العقـل ليكتمل عرفانـه بالله،إذ العـارف بعد صيرورتـه عارفاً-فيمـا يقول الرازى(١٨٢)- لابـد له من تقليل الإلتفات إلى الدلائل ليكمل له الاستغراق فى معرفة المدلول. وهـذه المعرفة هى التي يختص بـها الكاملون من الأولياء ممن عرفوا الله المعرفة التامة ، فأحبوه فلما كان هذا شأنـهم فقد تولاهم الله وأفاض عليهم من فيض أنـواره ، فكمـلت معرفتهم بالله لا بأنفسهم (١٨٣) ؛ على ما قال النورى : عرفـنا الله تعـالى بـالله . أمـا العقـل فهـو مـن العجز بحيث لا يدل إلا على عاجز مثله (١٨٤) .

أفـبعد هذا ، يتعارض فى " ميتافيزيقا الاتصال " طريق العقل مع طريق التصفية ؟ أم الصحيح أن يكون هناك تكامل بينهما لا تعارض ؟!

صحيح أن الصوفية لا يعوّلون على الاتصال بالله تعويل الفلاسفة عليه ، والعقل في نظرهم عاجز كما تقدم ، فينبغى له التسليم عند النقطة التي يقر فيها بعجزه ، وإلا فما أسفرت تطلعاته إلا على ردة ونكوص . وهذه النقطة التي يقر فيهـا العقل بعجزه ، وبحاجته إلى الله، هى التي انطمست فيها بصيرة " رينان " فقـال عـنها إنـها النقطة العليا التي تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى

قوتــهــا ، ونحــن نسأل .. ماذا بعد ذلك ؟ ألا يمكنها أن تتوقف فتقر بالعجز وبالحاجــة .. فتشــعر حينذاك بالاتصال .. وإلا فلا معنى للاتصال بغير العجز وبغير الحاجة بعد وصول ملكات الإنسان إلى أقصى قوتــها ؟!!

وصحيح أن الصوفية لا يحسنون اللغة التى ينطق بــها " العقل " إحسان الفلاســفة لــهــا ، لأن منهجهم الذوقى يوجب عليهم أن يتذوقوا لغته ، وأن يفهمــوا اللغة التى ينطق بــها منهج الوجدان ويحسنوها ويتذرعوا بــها ، حين يواجههــم خصومهم بمثل ما واجههم به ابن رشد .. فهل أحسن ابن رشد فهم الــلغة التى ينطق بــها الذوق حين شرع في نقد الصوفية ؟! فلا التعويل -كل الــتعويل - على الاتصال بالله عند الصوفية ، كتعويل الفلاسفة عليه وإن كانت الغاية واحدة : نشدان الفناء فى الله ، والاتحاد به ، والوصول إليه مما يترتب عليه الكشف والمشاهدة فى الحالة الأولى ، ونشدان السعادة والكمال بالقوة النظرية ، الــتى هى " إلهية جداً " - كما وصفها ابن رشد - فى الحالة الثانية ، مما يترتب عليه التداخل بين الطريقين فى نــهاية المطاف ، بدليل حاجة العقل الإنسانى إلى " المعونــة " من العقل الفعال ، فإن لم يكن العقل الأول " الإنسانى " موفقاً فى مطالــبه وحاجاتــه العلوية ، فلا تنتظر أن يمده العقل الفعال بمدد الإتصال ، :

" وإذا أعرضت النفس عن هذا العقل الفعال ، والتفتت إلى جانب الحس أو إلى صــورة أخــرى غــير الــتى حصلت لــها من محصلات الاستعــداد لقبول المعقــولات، أنمحى المتمثل الذى كان أولاً ، كأن المرآة التى كان يحاذى بــها جــانب القدس ، قد أعرض بــها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شئ آخر من الأمور القدسية " (١٨٥) .

فهــل تــنفع الإنســـان فى هذه الحالة ملكاته ولو بلغ بــها إلى أقصى قوتـــهـــا بغـــير توفيق وبغير كلاءة ؟! ولما كان الفلاسفة - وابن رشد أصرح الصـــرحاء فيهـــم - لا يقتدرون على الإتصال بمنهج الذوق ولا يطيقونه ، بل ويخـــتارون من طرق تؤدى إليه ،طريقهم الذي يفضلونه على غيره ، فقد كان حـــرياً بـــــهم أن يعلنوا عجزهم عن فهم موضوع الاتصال ، بالطريق الصاعد وحـــده ، إن لم يكن عجزاً ، فلتكن استفادة من بحوث الصوفية ومقالاتـــهم ، وهـــذا واضح عند ابن باجه (١٨٦) ، حين قال : " فإن كان من وصل الرتبة ممكـــناً فيه أن يعود فيهبط ، ولو كان ممكناً ذلك ، لكان ذلك تحركاً وتحركاً ، لكن ذلك غير ممكن فيه . ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين " لو وصلوا ما رجعـــوا " . وعنده أن الإرتقاء يكون من الصور الروحية فيشبه الصعود ، وهذا هو الطريق الصاعد . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط (١٨٧) وذلك هو الطريق الهابط .

الطـــريقان مـــتداخلان فى نـــهايـــة المطاف ، والمعرفة العقلية لا تجرى بالطـــريق الصـــاعد وحدة ، لأنـــها لو جرت بالطريق الصاعد وحده ، لكان الإنســـان معطـــلاً فى أشرف لطيفة مودعة فيه ، قلبه ، وروحه ، وخوافيه ، بل المعـــرفة لو جرت فى الإنسان بالطريق الصاعد وحده ، لوجب أن نلقى بوحى النـــبوة عرض الحوائط أجمعين ، لأن "هناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام كما يقول ابن رشد (١٨٨) . وهى الاتصالات التى تأتى من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنيَّة ووحى النبوة " .

ألم يئن للفلاسفة أن يكفوا عن إقناعنا بضرورة الصعود بالعقل إلى الوصول الذى (ما بعده) وصول ؟! بيد أن كلمة (ما بعده) هذه ليست في موضعها ، لأن الوصول لا ينتهى ، وأفضال الله على عباده ليست لها حد ولا غاية تنتهى إليها . والغاية من إختراع العقول ، هي صنع الذهن القاصر لا مسبح الروح الطليق - ولكن الملاحظ أن الفلاسفة هاموا وراء الطريق الصاعد : وراء العقل المقيد بمقولاته على حد تعبير الدكتور عفيفى رحمة الله عليه .

وفى النهاية ، ما أسفرت أنظارهم العقلية وبحوثهم الفلسفية الخالصة من نبض القلوب إلا على خلط وتعويم بين طريقين ، كانوا فرقوا بينهما منذ البداية وتسلسلت التفرقة حتى عرفنا منهم أن الطريقين مختلفان فى المنطلق ، وفى اتجاه السير إلى إبتلاغ الغاية ، فعلى أية وسيلة من وسائل الإدراك كانت هذه التفرقة منذ الوهلة الأولى ، ثم لَم لَمْ تنتهى إلى ما كان ينبغى لها أن تنتهى عنده ؟! يلزم عن الطريق الصاعد وحده إنكارُ للمعتقدات الإسلامية فى الخلود والثواب والعقاب والنبوة والوحى ، وما شاكل ذلك من معتقدات طريقها الوحيد هو الطريق الهابط .

واغلب الظن أن ابن رشد - كفيلسوف مسلم - لا يقول بالطريق الصاعد وحده ، ولكنه يقرن الطريق الهابط مع الطريق الصاعد . وهذا معنى قولنا : " الطريقان يلتقيان فى نهاية المطاف " .. وإلا فكثير من محاولات ابن رشد في موضوع الاتصال، تخالف في جوهرها معتقدات الإسلام . لأن آراء أرسطو وشراحه في وحدة العقل تقضى تماماً على نظرية الأبدية الشخصية " Immortalite Personnetle " على حد تعبير ماسينيون - كما تهدم فكرة

الـــثواب والعقاب في الآخرة : " لأن كل العواطف والأعمال الشخصية راجعة إلى العقل المنفعل ، وهو إستعداد الشخص لإنطباع التصورات في القوة الذاكرة والحافظـــة - أمـــا العقل الفعال الأبدى ، فما فيه شخصية ، لأنه جملة المبادئ العقلية الكلية فقط من حيث هى كلية .. " (١٨٩) .

إذا لم يكـــن ابن رشد على هذا الاعتقاد ، من إلتقاء الطريقين عنده فى خاتمة المطاف ، وإذا لم يكن العقل عنده محتاجاً إلى " المعونة " من العقل الفعال (علـــى تخريـــج الاسكندر الأفروديسى للعقـــل الفعال بإعتبـــار هو الله) فلقد كـــان حرياً به أن يفرق تفرقة حاسمة بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة ، وأن يفصـــل اتصالاً فيما بين الحكمة والشريعة من مقال ، وأن ينفى - من ثم - عنه شـــبهة القـــول بـــ " فصل المقال " فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؟!.. لأنـــنا نلاحـــظ أن رفضه للطريق الهابط ، ونقده للتصوف ، وتمسكه بالطريق الصاعد ، إنما جاء تعبيراً عن فصل الاتصال بين الحكمة والشريعة لا فصل المقال فيهما ، وهذا ما سنتناوله فى :

فصل الاتصال بين الدين والفلسفة : -

بغض النظر عما توصلنا إليه من أن الطريقين : طريق العقل وطريق الذوق والبصيرة ، ربما كانا يلتقيان فى خاتمة المطاف ، وبغض النظر عما كنا رأيناه من أن الطريق الصاعد وحده لا يكفى للوصول إلى السعادة التى ينشدها الفلاسفة والكمال الذى يتوخونه ، وإنما لابد من دخول الطريق الهابط معه دخول تكامل وإنقاذ لا دخول تعارض وانفصام . بغض النظر عن هذا وذاك ، فإن ابن رشد الرافض للطريق الهابط ، والكاتب لفصل المقال ومناهج الأدلة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وابن رشد الناقد للتصوف والصوفية يحلو له أن يوفق بين الحكمة والشريعة ، ويفصل مقالاً فيما بينهما من الاتصال.. وياللعجب .!!

هو فصل " اتصال " لا فصل " مقال " .. أراد ابن رشد الفصل بين الحكمة والشريعة ، ولم يرد الاتصال بينهما ، لأن الحكمة التى هى تقابل الفلسفة شئ يختلف عن الشريعة التى هى تقابل الدين ، فما يطلبه الفيلسوف بعقله قد يتعارض مع الدين ، إذا نظرنا فوجدنا أن الدين بطبيعته التى خلقتها ذاته من حيث هو دين ، مقصد يسمو فوق مطلب الفلسفة.. صحيح أن غاية الفيلسوف هى " الحق " -كما يقول ابن رشد (١٩٠) . ولكن نستدرك ، أى حق هو الذى يطمح إلى بلوغه الفيلسوف : أهو ذلك الحق الذى يتبدى فى النتائج المستنبطة من المقدمات ، أم هو هذا الحق الذى يترأى له فى قياسه المستخدم ، مقدمات ونتائج ، بل وقضايا يرفعها ويخفضها إن شاءَ وفقاً لحق يراه صالحاً أن يحتذى ، وأن يتوخى فيه الصواب .. أى حق يراه الفيلسوف صاحب العقل الحر

الــــذى لا يتقيد بمقولات تحكمه غير مقولاته التى سنها من تلقائه ، هل هو الحق الذى نجده بقدر الوضوح موجوداً فى الدين ؟!.. لا .. ثم ألف لا ..!!

إن الديـــن تجربة حية تتلبس بصاحبها ، وهو وعى حثيث نحو الاتصال بالحقيقـــة الكبرى . والفلسفة أنساق عقلية ومبادئ مفروضة يجوز للباحث أن يقبل منها ما يرى قبوله . ويجوز له أن يرفض منها مالا يرى فيه جدارة القبول ، فبيـــنما الفلســـفة ، من حيث هي أنظمة فكرية وعقلية ، تـــهدف غايتها – فى أكمل ما تبلغه الغايات من الحق المزعوم الوصول إليه – إلى منهج ثمرته الوحيدة هـــى " شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى الـــبراهين " (١٩١) . منهج يرى الحقيقة منحصرة فى نظم المقاييس البرهانية فيردها إلى نظام ، أو يرد الشريعة إلى منهج هو فى نظرها أسمى المناهج ، ويراها مـــن بعيد ، إذ نجد الدين يعلو بالإنسان فوق النظريات الفلسفية ، ويلتمس فى أعمـــق أعماق التجربة الحية ، وهو حرى أن يكون تجربة عملية نافعة ، يسبقها " العـــلم " بكيفيـــة تطبيق هذه التجربة الحية والاستفادة منها ، فإن أردت أن تســـمى هذا العلم نظراً عقلياً ، فلا يسعك بحال أن تجرَّده عن العمل بمقتضى " العلم " لتتحقق أشراط التجربة الدينيـــة ، وفـــى هذه الحالـــة يكون الإختلاف بين ما هو "فلسفـــة " وما هو " دين " .

والفـــرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين " عقائد العقول والأذهان " و" عقائد الوحى والتنـــزيل " : عقائد العقول والأذهان تقبل النقض كما تقبل الإبرام . وعقائد الوحى والتنـــزيل لا تقبل نقضاً ولا إبراماً ، لأنـــها مبرمة من ذاتـــها ، وليس في طاقة أحد أن ينقضها . ومن هنا تفترق الحقائق ولا تتوحد .

شـــريعتنا هذه الإلهية " حقيقة " ، وحقيقتها واحدة ، وطرق الوصول إليهـــا مختـــلفة ، أختار ابن رشد منها " الحقيقة البرهانية " وصولاً إلى الحقيقة الإلهية، لا كوسيلة من وسائل الوصول إلى الحقيقة الأم ، بل لأن الحقيقة البرهانية هي كذلك حقيقة أم . فإن النظرة التي ينظر إليها ابن رشد في موضوع التوفيق ، لهى النظرة التي خلص إليها " جيلسون " في صدد مقارنته بين موقف ابن رشد ، وموقـــف سيجردى برابنت " Siger De Brabant " وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغـــرب اللاتيني (١٩٢) - في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذا أعتبرنا أنـــهما حقيقتين لا حقيقة واحدة ، وهما في الواقع ، وعلى هذا النحو حقيقتان. فابن رشد - في رأى "جيلسون" لم يتردد في " إتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف "سيجر" ، كان يقول إن الحقيقة الخالصة والبسيطة هى التي أستطيع أن أصل إليها بالفلسفة وبالعقل . ومما لا شك فيه إن الدين يملك هو أيضاً درجة من درجات الحق ، ولكنها أقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ، فإذا ما وجد تعـــارض بـــين الفلســـفة والديـــن ، فإن النص هو الذى يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذى توصلنا إليه بالعقل " (١٩٣) .

ومـــا يصـــرح بـــه جيلسون واضح فى قول ابن رشد " .. وإن كانت الشريعة نطقت به (أى نطقت بالحق الذى تؤدى إليه معرفة النظر البرهانى) فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى أليه البرهان فيه ، أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً ، فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طُلب هنالك تأويله (١٩٤) .

فهو إذن يقول بحقيقتين يمكن فى نظره التوفيق بينهما ، ويحاول أن يفصل مقـــالاً لما يمكن أن يكون هناك من تعارض ناشئ يؤدى إليه الظن أو الوهم بين

الحقيقتين ، ولما كان التعارض قائماً - لا على الظن والوهم ولكن بالرجوع إلى الأصل والمنبع - فلما كان التعارض قائماً منذ البداية ، إذ شريعتنا هذه "الإلهية" قائمة على " الوحى " والتنزيل " ، والحقيقة الفلسفية قائمة على العقل والبرهان ، فابن رشد ما أراد أن يفصل مقالاً بين الحكمة والشريعة من اتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بين الشريعة والحكمة من مقال ..!!

هل تكفى تلك المقدمات المذكورة فى مطلع كتاب " فصل المقال " (١٩٥) - كما أوردها ابن رشد - أن يسلخ منها البرهان العقلى كما هو عند الفلاسفة ، وأرسطو على وجه الخصوص ..؟! .. علام أعتمد ابن رشد (فى القرآن) لكى يفرق بين الأقيسة هذه التفرقة فيستبعد منها قياس الجدل، والقياس الخطابى والمغالطى ، ويعلى من شأن البرهانى ، فيجعل له الأولوية الكبرى .. فهل إعتماده هذا يسوغ له أن يتأخر الجدل والخطاب ، ويتقدم البرهان بهذه الكيفية وحدها دون غيرها ، لتجئ عنده أحكام البرهان مما تتسع لتأويل النص ؟! : ﴿ وما يعْلم تَأْوِيلَهُ إلاَّ الله ، وَّالراسِخُونَ في العِلمِ يقُولُونَ آمَنَّا بهِ كُلُّ مِن عندِ رَبِّنا ﴾ .

ولا نترك نقطة التأويل هذه حتى نوفيها حقها مما تثيره فينا من تساؤلات: فلماذا قال ابن رشد بالتأويل ؟!.. وما هي الأسباب التى جعلته يقول بأن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (١٩٦) .. هل هو يعلى قانون التأويل لإعلائه مرتبة البرهان ، وهل البرهان يعنى عنده تميزاً وإظهاراً للشرع أكثر مما كان ظاهراً

فى نفسه ومميزاً ، أم أن طريق البرهان مخصوص فى ذاته بالإمتياز والأفضلية على ما سواه ؟!

هذه الأسئلة المطروحة يجيب عليها ابن رشد في تسلسل منطقى ، يخيل ، للناظر إليه من الوهلة الأولى أنه يوفق بين الشرع وهو كما نعلم إلهى - ولنتأمل كـــلمة إلهى - وبين مستوى البرهان في علّوه وتفرده وإمتيازه ، ذلك المستوى الـــذي يفضله تفضيلاً يكاد يقطع به الحكم قطعاً ، لا لشيء إلا لأنه يطرح غيره في ســـبيل الأخـــذ به والمضاء معه حتى الرمق الأخير ، بل ويطرح غيره إذا ما تعارض هذا الغير مع شرائط البرهان . ولابد أن يتعارض التعارض الذي يرتد إلى إختلاف أصناف الناس وقدراتـــهم أولاً (١٩٧) . وإلى إختلاف الحجج العقلية والبرهانية وتضاربـــها ، بل وقصورها فى الأحكام أحياناً وهى تظن فى مضائها وانطلاقها عصمة الضرورة اليقينية الواجبة التسليم بصحتها . قال ابن رشد : " فإذا أدَّى النظر البرهانى إلى نحو ما من معرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكـــون : قد سكت عنه الشرع أو عَّرف به ، فإن كان قد سكت عنه ، فلا تعـــارض هناك ، وهو بمنـــزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى " (١٩٨) .

لاحظ أولاً كلمة هو " بمنـــزلة " ما سكت عنه ، ولاحظ ثانياً كلمة "أســـتنبطها الفقيه" ، تجد إنه يريد ، أن ما ينطبق على الأحكام الفقهية ، ينطبق على الأحكام البرهانية ، وفى هذا مغالطة من ابن رشد واضحة للعيان . فالحكم الفقهـــى يتقدَّمه نص مقدس ، أما الحكم البرهانى فلا يسبقه نص ولا هو خاضع في اســـتنباطاته لـــنص مقـــدس . إستنباطات الحكم الفقهى موجودة ضمناً في

النصـــوص الموحى بـــها ، بينما تأويلات الحكم البرهانى ويقينه فيها تستند إلى مـــنطق العقـــل في إقامـــة البرهان ، وفرق ، وفرق كبير ، بين أن يكون الحكم خاضـــعاً لنص مقدس يستنتج منه الفقيه جميع ما يتضمنه هذا النص من الأحكام الخاصة بالأعمال ، وبين الحكم البرهانى الذي من الممكن أن أقلبه أنا رأساً على عقب لو أننى أتخذت لنفسى مبدأ غيرت به طريقة السير التى يتخذها غيرى فيما كان توصل إليه من أحكام برهانية ؛ وأعتقدُ بصحة صوابـــها .. لا يمنعنى ذلك مـــن أن أضـــع لنفســـى مبدأ آخر أنطلق منه وأعتقد فى صحة حكمه البرهانى ونتائجه التى توصلت إليها ؛ فرق ، وفرق كبير ، بين العقل الذى يجهد نفسه - بغـــير نص - فى فهم حقائق الأشياء وقد يصل فى نـــهاية المطاف إلى ما يسيغه هـــو ، ويختلف بينه وبين غيره من العقول التى حاولت ووصلت إلى نتائج كما توصَّل هو ، واستساغت جملة الأحكام التى توصلت إليها ، واختلفت مع غيرها مـــن عقول حاولت واستساغت واختلفت .. وهكذا بعدد أنفاس الخلائق التى تفكـــر وتدبَّر وتستخدم عقولاً حرية بالإستخدام والتفكير وإستخلاص الأحكام البرهانية .. فرق ،وفرق كبير ، بين هذا كله وبين الحكم الذى يسبقه نص يتكئ عـــليه .. إن "جوتييـــه" ليشير إلى مبدأ الحكم الفقهى حين يقول : " إن العقل الإنســـانى عاجز ذاتياً عن الحكم على الأعمال بالخير أو الشر . فيجب لذلك أن يكـــون وحى إلهى يعين ما هو الحكم أو الوصف الذى وضعه الله لهذا العمل أو ذاك بمقضى إرادته المطلقة . والعقل يمكنه أن يستنتج من النصوص الموحاة من الله تعـــالى جميع ما تتضمنه من الأحكام الخاصة بالأعمال .وهذه الأحكام موجودة ضمناً فى النصوص " (١٩٩) .

نـــأتي إلى نـــص ابن رشد الذى سبق ذكره ، فنسأل .. ألا يحتمل هذا " المسكوت " عنه فى الشرع والذى توصل إليه البرهان بنظره ، وبحكمه الأخير، أن يكـــون مدعـــاة للـــتعارض بـــين العقل والدين ؟! .. ماذا لو قلنا أن قياس المســـكوت عنه من ناحية النظر العقلى ، على المسكوت عنه من ناحية القياس الشرعى ، فيه تحكم ظاهر ؟.. وأن كشف الغطاء عن المسكوت عنه في العقل ، ككشـــف الغطـــاء عـــن المسكوت عنه في الشرع ، فيه تظاهر واضح بتطابق الحكمـــتين العمـــلية والنظرية ، أو بتعبير ابن رشد نفسه فيه تطابق بين الفضيلة العمـــلية والفضـــيلـــة الـــنظرية ، مـــع الإختلاف الظاهر بينهمـــا حتى فـــى إستنـــباط الأحكـــام ؟ !!

فـــإن غايـــة الشريعة - كما نعلم - غاية عملية ، واستنباط الأحكام المسكوت عنها في الشرع ليس كمنـــزلة استنباط الأحكام المسكوت عنها فى العقـــل ، أعـــنى الأحكام البرهانية ، إذ الغاية فى الأولى لا شك عملية . وحكم الفقيه الإستنباطى الذى دعت الحاجة إلى استخلاصه مما هو مسكوت عنه يرتد فى المقـــام الأول إلى الغايـــة - والغايـــة مختلفة بطبيعة الحال ، بإختلاف الزمان والمكـــان ، وباختلاف الظروف والأحوال ، ولعجز العقل فى تطور هذه الأزمنة والأمكنة أن يقيم حكمه مفرداً ، صار ضرورياً أن ندرك أن ما ينطبق على هذه، لا ينطـــبق عـــلى تلك . وأود أن يستثار فينا هذا السؤال : لمن يوجه ابن رشد كلامه هذا ؟

ولمـــن يبغى لعين الرضا أن تكون كليلة عن العيوب التى تراها ؟!.. أتراه كـــتب كتابه هذا للفقهاء الذين وقفوا في عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية

بعامــة وفلســفة أرسطو بخاصة (٢٠٠) ، خشية أن يناله منهم مالا يريده ولا يتمــناه ، وليضع منــزلة القياس البرهانى على غرار منــزلة القياس الشرعى ، ولــيجوِّز أن يستنبط من الأول فى أمور المعرفة التى تتأدى به إلى ما شاء له من الأحكام ، فإذا كانت مما عُرِّف به الشرع ونطقت به الشريعة ثم خالف أحكام البرهان ، وجب هنالك تأويله . تماماً كما هو جائز أن يستنبط الثانى كيفما شاء لــه من الأحكام ، وليس يُرى فى الأخير بدعة ولا إبتداع (٢٠١) ، مع ما نراه مــن إخــتلاف الغايتين إختلافاً يجعل قياس الأول على الثانى الذى وضع لأجل مراعاة الحوائج العملية على عموم هذه الحوائج وتعددها ، وتجدد العودة إليها فى كل زمن ، أمراً صعب القياس .

* * * *

هــل مــن حــق الــبرهان أن يظفر بــهذه المكانة بحيث يجئ القرآن والنصــوص الدينية موافقة له ؟.. ولماذا أفترض ابن رشد أن النص الدينى المقدس يأتى متفقاً مع البرهان . ؟ وإن كان هذا الإفتراض يجئ بغير سند ولا دليل ، إلا أن يكــون حكماً فكرياً كسائر الأحكام ، هذا إن لم يكن دعوى من ابن رشد مسبوقة بإفتراض عقلى ، ليس له ما يبرره من واقع النص ، ولا ما يؤيده منه ولا يقــع فى حكمــه إلا على وجه الافتراض المسبوق بإخضاع النص الدينى للعقل الفلسفى ، واصطناع " التأويل " مع عدم مراعاة التعارض بينهما ؟!..

وهب أن هناك تعارضاً بين حقيقة برهانية وحقيقة دينية ، ولا ضمان لنا مــن درء الــتعارض ، ولا ضمان لنا من إستمرار التأويل - فهل يعنى ذلك أن جوهر القرآن هو هو جوهر الفلسفة الأرسطية ؟!

"ولا يقال أن مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة - البرهان والجدل والخطابة ، وهى فى الأصل لأرسطو - على موضوع إسلامى بحت هو صلة الحكمة بالشريعة أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج فى ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعنى إطلاقاً ما عناه المعلم الأول " (٢٠٢) .

فلا ينبغى أن يقال إن مقصود ابن رشد هو هذا ، ولما كان الأمر كذلك ، فإذن ، تنتفى عن الأول قداسته " الوحيية " ، فهو لا يرتفع عند صاحب " فصل المقال " إرتفاع الفلسفة الأرسطية ما دام الجوهر واحداً ، وأن الثانى " الفلسفة الأرسطية "حرىٌ بالإهتمام من جانب ابن رشد ، فهو معيار الحكم على الدين ، ومن ثم ، فليس ثمة توفيق ، بل الأمر إنفصال لاتصال مذعوم .

وإن لم يكن الأمر بهذه الصورة لكان خليقاً به أن يبدأ بالفلسفة وضرورة الأخذ بها ، فإن توصل إلى حقائقها النهائية وتحديد خصائصها عرضها على الشريعة ، فإن اتفقت معها ، فبها ونعمت ، وإن اختلفت - ولابد لها أن تختلف - لأن نقطة البداية مختلفة ومجال هذه غير مجال تلك - كان للفلسفة مجالها ، وصار للدين مجاله ، أما أن يبدأ كلامه في محاولة التوفيق بالشريعة ليجعل لها الأسبقية المنطقية على الفلسفة ، ويسوق الحجج عقلية كانت أو غير عقلية للموافقة بينهما وللموائمة والملائمة ، لتأتى أحكام الشريعة عنده بمثابة المسلمات الأولى ، التي يشتق منها ما يجوز بالنسبة إلى الفكر الفلسفى وما لا يجوز ، فهذا ما لا يقرّه النظر الفلسفى ، لأن الفلسفة على حقيقتها تأبى المسلمات (٢٠٣) .

وهذا ظاهر عند ابن رشد - إن في فصل المقال وإن في مناهج الأدلة - حـين أراد أن يـبين أن الفلسـفة حق بشهادة الشرع ، والشرع حق بشهادة الفلسـفة ، وأن الحكمـة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، كما ذكر ذلـك في فصل المقـال (٢٠٤) . وهو كلام جدلى ، بل وخطابى ، ليس له مـن البرهان نصيب . وهل من فرائض البرهان أن يغيِّم فينا العقول ، بحيث لا ندرك الفرق الفارق بين أن تكون الشريعة أختاً للحكمة فى " الرضاعة " ، وبين أن يكونا أختين فى الدم واللحم ؟!

فلا أخوك ولا أختك فى الرضاعة ، كأخوك أو كأختك فى الدم : أخوَّة الرضاعة تأتى فى مرتبة تالية على أخوة الدم واللحم ؛ وابن رشد صاحب العقل الكبير ، لم يخبط فى هذا الخضم خبط عشواء ؛ ليقول كلاماً كيفما أتفق ، ولكنه أراد أن يجعل الشريعة فى مرتبة تالية على الحكمة ؛ تكون صديقة لها وصاحبة ، أو تكون أختاً لها من الرضاعة لا من الدم واللحم !! .

والملاحظ ، أن الأسبقية المنطقية فى مناهج الأدلة كانت للشريعة ، على حـين تكون الأسبقية المنطقية فى فصل المقال للحكمة ؛ والفيلسوف الذى يقدم الحكمة النظرية على الشريعة ها هنا ، يجئ مقصده الفصل لا الوصل ، فيُفهم من ورائه أنه يوفق ، وهو فى الحق ، " يباين " و " يزايل " و " يفرق " .

وفى مـناهج الأدلة وفى صدد نقده للصوفية يذكر ابن رشد أيضاً تبريراً لهذا النقد : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا بوجودها ، فإنـها ليست عامة للناس بمـا هـم ناس ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما

تكـــون الصـــحة شـــرطاً في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتـــها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليســـت مفيـــدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، أى طريقة الـــنظر لا طـــريقة الصوفية التي لو كانت هى المقصودة بالناس ، لكان وجودها بـــهم عبـــثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار وتنبيه على طرق النظر (٢٠٥) .

نعـــم .. إن الشـــرع جـــاء حاثاً على التأمل والتفكر والنظر والاعتبار بالعقل . ولكن الدعوة التي يُشترط الحث عليها تختلف في مضمونـــها عن دعوة الفلســـفة العقـــلية ، فالـــتفكُّر في القـــرآن ليس هو الفكر النظرى في الفلسفة الأرســـطية . والعقل في القرآن ليس هو عقل أرسطو ولا هو بعقل ابن رشد .. عقـــل القـــرآن ، عقـــل شرعى ، عقل مروض ، عقل يقر بما بعده ويحيل إلى مـــا بعـــده ، أما عقل أرسطو ، فهو عقل معطل عن " الإحالة " ؛ عقل يطرح الأسئلة في الموضوعات الميتافيزيقية ثم يتوقف عن الإجابة عليها أو يهرب ، لأنه معطـــل عـــن الإحالـــة .. هكذا فعل أرسطو حين أراد أن يحل مشكلة إدراك العقل للمجردات دون أن يفارق المادة ويتجرد عنها ، ولمّا لم يستطع أن يحلها أو يحيلها ، جاء ابن رشد فحلها وأحالـــها بعد أن " أعتمد " أبحاث الصوفية .

ومـــن العجيب أنه يَقرُ بالوحى ، وبالأشياء التى تشبه الوحى ، ثم ينكر على الصوفيـــة الأشياء التى تشبه الوحى ، ويسلم بوجودها فى بعض المواضـــع، ثم ينكـــرها في الهدم الذوقى ، ويقرها في البناء العقلى .!! (٢٠٦) .

وإنه ليعتـــرف أن النفس الإنسانية تتجـــاوذ حدود المدركات الحسيـــة الماديـــة ، إلى نطاق أوسع تتلمس فيه المدركات المجردة في عالم الغيبيات ، وهو وإن كـــان يشجب عن الصوفية ، تجاربـــهم الذاتية ، ولا يتحدث عن منهجهم التصـــوفى فـــيما يتعلق بالمعرفة ، إلا أنه لا يشجب عنهم هذه التجربة من حيث أنـــها تجربة فاعلية لا يمكن لصاحبها أن يتحقق من صدقها بالأدلة المنطقية التى هى عامة للناس بما هم ناس (٢٠٧) . فلم يكن غريباً على ابن سبعين أن يصفه بأنه مقلد لأرسطو ومردد له في كثير من أعماله (٢٠٨) .

ابن رشد وقف عند مجرد التشابه اللفظي ، وما تجاوذه ، إلى ما ورائه من مضـــمون . مضمون الفلسفة العقلية لا يهيئ لها طريقاً ، هو عينه الطريق الذى هيـــئه القرآن بدعوته النظرية والعملية . كان " كانط " يقول : " إن الدين هو شعور بالأمر الإلهى " Sentiment de Lo'rdire divin " وليس بواسطة العقل ، إذ العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء . وعلى ذلك يكون الدين بـــهذا المعنى شعوراً إلهامياً محضاً (٢٠٩) .

الدعـــوة الـــنظرية في الفلسفة العقلية دعوة تـــهدف إلى مبدأ يفترضه الفيلسوف إن في العقل وإن في النفس ، ويدلل عليه محجوجاً بمنطق برهانى يزعم لـــه في النهاية الصحة المنطقية ، وهى دعوة بلا عون ولا مدد من أفاق السماء ، أعـــنى بـــلا وحى معصوم عن الكذب والإفتيات ، ولا هكذا الحال في الدعوة القـــرآنية . وإن النظر في كتب القدماء لواجب بالشرع ، وإنه لواجب كذلك بغـــض النظر عن مطالب الشرع . الشرع الذى هو الدين ..!! يتباين في تجربته الروحية التى جاء ليحيها في الهياكل الآدمية ، وليقيم فيها هصر (٢١٠) القلوب

حين كانت تخبط خبط عشواء بالعقل تارة ، وبالنفس تارة ثانية ، وبالروح بين إفــراط المطالب والتفريط فيها تارة ثالثة ، جاء الشرع الذى هو الدين ، ليروض السريرة الإنسانية ويخضعها لناموس الوجود ، أو لقانون الخالق بكتاب يدعو إلى التفكّر والتدبر والنظر بشيء أرفع وأسمى مما دعت إليه أنظار الأقدمين وأنساقهم المتغيرة المتبدلة التى تقبل النقض والرفض كما تقبل الموافقة والقبول (٢١١) .

ونسوق في هذا الصدد نصاً جديراً بالتوثيق ، هو أخر النتائج التى توصل إليهــا المغفور له الدكتور محمد إقبال ، في نــهاية بحثه عن " البرهان الفلسفى عــلى ظهــور التجربة الدينية " ، وخلاصة رأيه في ذلك هو أن التجربة الدينية ليســت مطمحــاً يجســد نظرية الفكر ، فيما تسعى إليه النظرية الفكرية مثبتة نشــاطها إزاء كــل ما هو خفى متعلق بالغيب ومتصل بأسباب السماء ، لأن مطــلب الفلسفة غير مطمح الدين . مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة ، فالفلسفة نظر عقلى في الأشياء ، وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد مــن تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج ، فهــى كأنما ترى الحقيقة عن بعد . أما الدين - فيما يحدثنا د. إقبال - فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغى على الفكر لكى يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته " (٢١٢) .

عــلى أن الــنقد الفلسفى الشامل مهما بلغ نشاطه لتناول جميع حقائق الــتجربة ، ســواء من ناحيتها العملية ، أم من ناحيتها النظرية المتعلقة بالعلم ، ينتهى بنا إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " هى حياة مبدعة ذات نظام معقول .

وتفسير هذه الحياة المبدعة ذات النظام المعقول ، إذا أضفناه إلى الذات الإلهية ، فليس معناه أنه يصورها على صورة البشر ، ولكنه يسلم تسليماً مباشراً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل . بل هو ليس إلا أساس وحدة منظم ، ونشاطاً تركيبياً يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة في البناء .

ولابد أن يجئ هذا البناء قائماً على الفكر .. " وعملية الفكر ، التى هى أساساً رمزية في طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصفة الحقيقية للحياة ، ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عالمى يسرى في جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلى في الوجود يؤدى بالضرورة إلى المذهب القائل ، بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . (٢١٣) .

ويستدرك الدكتور إقبال على هذه الملاحظة التى من شأنها أن تجعل عملية الفكر تسدل حجاباً على صفة " الحياة " الحقيقية ، بإعتبارها ذاتاً مبدعة ذات نظام معقول ، أقول ، يستدرك الدكتور بملاحظة بديلة عنها تضفى على " الذات " صفة الجوهرية الحيوية ، وتمس صلب الحقيقة مساً مباشراً يحتفظ بماهيتها من ناحية ، ويتصورها في الذهن من ناحية أخرى ، ولا يخلط بين التصور والماهية في أمر من أمورها على الاطلاق .. فما هو هذا الاستدراك ؟!.. هو ذاك :

" .. لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة . فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة . وهذه المعرفة – على ما فيها من نقص بإعتبار أنها تهيئ لنا نقطة البدء لا غير – هي كشف

مباشـــر لماهية الحقيقة . وعلى هذا ، فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتاً " .

فمعـــنى ذلك ، أن المعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس هى وحدها التى تضفى على حقائق التجربة أسلوباً مختلفاً عن الأسلوب الذى نعرفه بالبداهة عـــن الحيـــاة بوصفها ذاتاً مركزة ، ولئن كانت هذه المعرفة ناقصة ، وفضيلتها أنـــهـــا تـــهيئ لنا نقطة البداية في سيرنا نحو الحقيقة فقط ، وكانت هي بمثابة المنهج أو النظام ، يرتد إليه كل ما للتجربة الدينية من صور خصبة ، غير أنـــها - بـــهذا الإعتبار - تكشف لنا ماهية الحقيقة كشفاً مباشراً مع وصفه بالنقص والقصور .

أما إعتبار الحقيقة ماهية روحية ، فهو أمر لا يمكن أن نظفر به ، بـــهذه المعـــرفة المـــنظِّرة لقواعـــد المنهج أو المنظمة للتجربة تنظيماً يغلب عليه التأمل والتفســـير ولا يغلب عليه الذوق والحياة . وإنما ترتد معرفتنا إلى حقائق التجربة بالمعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس ، وشعورنا بـــهذه المعرفة شعوراً يهيئ لـــنا القدرة على تسويغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغى أن نتصورها ذاتاً ، هو ذلك الشعور المقصود بجعل المعرفة صفة باطنة في النفس هى التى تنبعث منها الناحية العالمة للحياة .

ومما لا ريب فيه إننا نلحظ الفروق الفاصلة بين مطمح الدين مـــمثلاً في التجربة الروحية ، وبين مطلب الفلسفة مـــمثلاً في النظر العقلى ، والذى ينتهى إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " إنما هي حياة مبدعة ذات نظام معقول نتوصل إليـــه بإفتراض البداهة ، منطلقاً من البداهة إلى البناء والتركيب ، ومع هذا فليس

هذا التصور للحياة المبدعة للحقيقة الأولى ، رغم الكشف المباشر لماهية الحقيقة ، يستطيع أن يمس لب الحقيقة ، ولكنه يسدل حجاباً كثيفاً على الصفة الحقيقية للحياة ، فبينما الحال هكذا في هذا الضرب من تصور " الحقيقة الأولى " في العمليات الفكرية ، يجئ الحال مختلفاً إذا نحن عوّلنا على المعرفة المباشرة الفياضة من داخلية النفس ، أى إذا نحن عولنا على التجربة الحية للدين ، وعلى الاتصال الوثيق بحقائق التجربة بإعتبارها حقائق روحية .

* * * *

إنه ليراد لنا أن نفهم الفرق بين " الدين " في كونه نصوصاً موحى بها إلى الأنبياء لتبليغها للناس كافة ، وبين مجموع ما يتراكم على " الدين " من شروح وتفاسير ، ومن أحكام ورؤى وتأويلات ، ومن أذواق ومواجيد وإشارات ، ومن جملة آراء تتناول الدين في نصه المقدس بمناهج تختلف بإختلاف نقطة السير عند أصحابها : أعقليون هم أم مثاليون ، أجدليون هم أم خطابيون ، أذوقيون هم أم غير ذوقيين ؟! وفى جميع هاته الحالات التى تقام على النص المقدس ، تجد الاختلاف الجوهرى الذى يفصلها عن الدين في منبعه الأصيل ، فالدين من حيث هذا المنبع شئ مختلف كل الاختلاف عن مجموع ما يتراكم عليه من شروح وتأويلات .. حتى في هذه اللفتة التى أشار إليها كبار الباحثين في فلسفة ابن رشد (٢١٤) ؛ لا يُعتبر فصل المقال توفيقاً على الحقيقة بين الدين والفلسفة ، بل هو فصل اتصال لا فصل مقال بينهما ، فهناك فرق ، وفرق كبير ، بين " الدين " في ذاته ، وبين مجموع ما يتراكم عليه من شروح

وتأويلات . الأخيرة التى هى مجموع ما يتراكم على الدين من شروح وتفسيرات وتأويلات لا توجب توفيقاً بين الحكمة والشريعة بل توجب فصلاً .

أما الأولى وهى الدين في ذاته ، فلا يمكن أن يقال فيها أن كل الأحكام البرهانية تتفق معها .. وإلا عطلنا عن الدين كثيراً من أسراره ، ومنها المعارف التى تنبعث من داخلية النفس العالمة أو العاقلة عملاًنما تعرف .

هب أننا نريد أن ندرس شيئاً مما جرت به أقلام كبار الشراح والمؤولين ، أو مما عرضته قرائح النظار من الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفين ، وشاءت لنا دراستنا أن ننقد شيئاً مما كانوا وقفوا عليه وهم بصدد شروحهم وتأويلاتهم وتخريجاتهم ،أيقال أن نقدنا هذا موجه إلى الدين ؟! أم ببداهة النظر هو نقدُ موجه إلى جملة ما يتراكم على " الدين " من نظر وعلم ، ومن فكر بشرى ، لا يرقى إلى مستوى النص المقدس بحال من الأحوال . ومن ها هنا ، تبدو نقطة الاختلاف .. فيما هى ؟ ..فى " درجة الفهم " وملابسة الموضوع . فإن الحكم الذى يقاس عليه درجة الصحة أو الخطأ مردَّه إلى إستدلال المستدل في حكمه الذى يحكم به على موضوع أختاره ، وإنه ليرجع به إلى " النص " المقدس وبناءً على فهمه لهذا النص يكون استدلاله .. أخطأ هو أم صواب ؟!

قال ابن رشد : " درجة الفهم تختلف من جهة العمق في معرفة الشيء الواحد نفسه " (٢١٥) .. الحكم إذن يرجع إلى درجة الفهم ، وما دامت درجة الفهم مختلفة ، فإن النتائج التى تستند إلى الإستدلال ، يستدل به مستدل بادئاً بمسلمة مفروضة يريد أن يتوصل من خلالها إلى نتائج يزعم لها الصحة ، لابد

وأن نرجع فيها إلى " درجة فهمه " وليس فيها -بعد الرجوع إليها أغلب الظن- ما يضمن له العصمة من الخطأ .

* * * *

نختم هذا المحور بجزئية أخيرة تتصل بعنصر الفصل بين الدين والفلسفة ، وأن كنا سنعود إلى هذا المحور مرة أخرى ، في محورنا الثالث " الاتصال.. كحالة " حين نأخذ " الحارث بن أسد المحاسبي " مثالاً - على ما ذكرناه من قولنا بأن العقـــل في القرآن ليس هو العقل الفلسفي كما عناه أرسطو ، أو كما عناه ابن رشـــد ، ولكـــنه عقل مروَّض بمقياس الشرع ، هو " التفكُّر " الذى تحدث عنه الصوفية : المكى ، والمحاسبى ، والغزالى ، والجنيد ، وجملة الذين يندرجون تحت التصـــوف السنى على وجه الخصوص ، لأجل هذا سنأخذ مثالاً على ذلك عند الحارث المحاسبى من كتابه " العقل وفهم القرآن " في المحور الثالث .. أما الجزئية التى سنشير إليها فتتضمن الأتى : -

لما كانت الفلسفة عند ابن رشد هى النظر في الموجودات وإعتبارها من جهـــة دلالـــتها عـــلى الصانع ، يعنى بذلك من جهة ما هى مصنوعات ، لأن الموجـــودات إنمـــا تـــدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكان الدين هو مجموعة الحقـــائق الـــتى وردت عن طريق الوحى يوحى بـــها الله تعالى للأنبياء لتبليغها للـــناس ، فيعـــرفون حقائق الآخرة وأمور التوحيد ، وصدق النبوة ، والصفات الإلـــهية ، ومجمل الحقائق التى لا ندركها إلا بخبر الوحى .. ماذا قال فيها ؟ هذا فضـــلاً عن المعارف العملية التى تؤدى إلى السعادة الأخروية .. فهل يعنى ذلك إتفاق الطريقين عند ابن رشد ؟

ظاهـــر الأمـــر .. نعم ، إنه يوجد إتـــفاق بين موضـــوع يبحث عن الحـــق، ومـــوضـــوع آخـــــر جاء بالحـــق ، فـــلا خـــلاف .. بل عنـــد التعارض يجب التنبيه (٢١٦) .

فـــإذا ما تعارضت الفلسفة التي ننظر في كتب القدماء حيالها مع (الحق) الـــذى جاءت به الأديان ، ووجدنا أن هناك تعارضاً ظاهراً غير موافق للحق ، كان لزاماً علينا أن ننبه عليه وأن نحذر منه أولئك الذين يجيئون بعدنا ، وأن نعذر الذين سبقونا ، لأن ما توصلوا إليه بعقولهم يجب العذر عليه .

هـــذا كلامُ طيب .. ولكن (الحق) الذى يعنيه ابن رشد هنا ، ليس هو الحـــق الذى جاءت به الأديان ، بل هو الحق الذى تقتضيه شرائط البرهان . ولو كـــان يعـــنى من الحق ما جاءت به الشريعة فقط ، لوجب أن يقبل كل ما ورد على ألسنة علماء الكلام ، ولكنه كان ينعى على علماء الكلام تأملهم في الكون تـــأملاً عقـــلياً ، بيد أنه مقيد بالنصوص الدينية بحسب ما اقتضته تأويلاتـــهم المـــنحرفة حـــتى تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والإعتقادات الباطلة من جراء من ينسب نفسه إلى الحكمة (٢١٧) . فعلماء الكلام ، هم الذين أوجدوا التناقضـــات في المعنى الظاهرى للنصوص الدينية ، وهم الذين أظهروا الخلافات فيما بينهم ، حين أنقسموا على أنفسهم شيعاً وأحزاباً فكادوا يشوهون الحقيقة بأدلـــتهم الجدلية ، وهم الذين اخترعوا تأويلات مختلفة للنصوص الدينية ، وهم أعداء الدين على الحقيقة (٢١٨) . هذا بالإضافة إلى رفضه للصوفية .

إذن ، فهو فصل لا وصل . فصلُ بين الاعتقادات الفاسدة والأهواء المنحرفة، وبـــين الفلسفة البرهـــانية . والظاهـــر من هذا أن موقف ابن رشد جاء ينافى

عـــلماء الكـــلام ، لا لأنـــهم هم الذين أوجدوا التناقضات في المعنى الظاهرى للنصـــوص الديـــنية ، ولكـــن لأن النصوص الدينية تحمل في ظاهرها تناقضات وإضـــطرابات ، لا يســـتطيع أحد أن يتأوَّلها أو يلتقط منها الصعوبات إلا رجل توافرت لديه شرائط البرهان ، لأن البرهان لا يكون إلا مع التأويل ، والتأويل لا يرســـخ إلا بالبرهان .. وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ ، وَالرَّاسِـــخُونَ فِي العـــلْمِ .. ﴾ ونحن نسأل : من أين تَأَتَىَّ لابن رشد أن يصف " الراســـخين في العـــلم " بـــأنـــهم أهل البرهان ؟! ومَنْ الذي حكم بأن أهل الرسوخ في العلم ، الذين يعلمون تأويل آيات الله على الحقيقة،هم أهل البرهان ؟ ثم هـــل وضـــع ابـــن رشد تفسيراً للقرآن ، وصل به إلى كنه الحقيقية الدينية ، وإســـتخدم فيه التأويل ، فلم يجد بعد إستخدام التأويل شيئاً غير أن آيات القرآن والحقيقـــة البرهانية - كما هي عند أرسطو فيلسوفه المقدس الذى لا ينطق عن الهـــوى ، بل هو " ينطق دائماً بالحق " (٢١٩) - على وفاق ؟! .. وهل على الدوام كان أهل البرهان ، هم المؤمنين حقاً ، وأن الإيمان هو الذى لا يكون إلا مـــن قـــبيل الـــبرهان (٢٢٠) ؟ يقول ابن رشد : " فإن كان هذا الإيمان الذى وصـــــف الله بـــه العلماء خاصاً بـــهم فيجب أن يكون بالبرهان ، وأن كان بالـــبرهان ، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل . لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة ، والبرهانُ لا يكون إلا على الحقيقة " (٢٢١) . ولنتأمل هذه الجملة الأخيرة " والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة " ..!

مـــن أيـــن .. ؟ !

مـــن أين تسنى لابن رشد هذا ؟ وما الضمان في أن يجئ البرهان موافقاً للحقيقة التي أرادها الله تعالى ؟ وأين هي شواطئ الأمان التي تطوى عندها قلاع البرهان ، مع ملاحظة أن هذا البرهان لا يكون إلا مع التأويل . وقد سبق له أن نـــص على أن التأويل صعب تحققه ، لأنه " لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بـــها إجماع مستفيض (٢٢٢) " . فأين هي الحقيقة مع تعذر إجماع العلماء الذين يؤمنون بالتأويلات فيأخذون بـــها ، وهي بالطبع مختلفات، ولو كانت لأهل البرهان ؟ !!

مرة أخرى نسأل ابن رشد : أية حقيقة تقصد ؟! .. الحقيقة العقلية التي طريقها البرهان ؟ أم هي الحقيقة الدينية ، الإلهية ، التي طريقها -بعد تبليغ الوحي - أســـرار الله في كتابه وفي خلقه ؟ فإن إعتبار هذه الأسرار،لا بالبرهان والنظر فحســـب،ولكن أيضـــاً بالبصيرة الهادية والجوف المستنير.وإن الغزالي(٢٢٣) ؛ ليصـــيب كبد الحقيقة حين يصنف مراتب الناس في نشدانـــها والوصول إليها ، أو فيمن يقفون عند شئ يفهمونه منها .

فـــأولاً : هـــناك من يؤمن بمرتبة التحقيق ، والتحقيق بالبرهان علم . مع وضع الفـــارق بـــين برهان الغزالي وبرهان ابن رشد ، فلو كان برهان الثاني كبرهان الأول ، لوجـــب الوصل بين الفلسفة والدين ، لكنما اختلافها يوجب الفصل .

وثانياً : هناك من ترتفع عندهم حالة الذوق ، فيؤمنون إيماناً عالياً على البرهان، وملابسة عين تلك الحالة ذوق . ويقصد بـــهذا ، الصوفية وطرقهم في الوصول إلى الحق .

وثالثاً : هناك من يقبل ويسمع ويحسن الظن ، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان . وحقيقة الأمر ، أن هناك خلافاً كبيراً بين موضوع أساسه الذهن البشرى وطموحاته ، وموضوع أساسه " الوحى الإلهى " ومتطلباته ، أيهما الأساس الذى ينبغى أن يكون ثابتاً ، الفلسفة أم الدين ؟!.. الفلسفة كالعلم : نظريات هي ومذاهب ينسخها قائلوها بنظريات ومذاهب تتبدل وتتغير بتغير الآراء وتطور العقول وتبدلها إزاء الرؤى الفكرية وأطوار التجديد ، فهى على الدوام متغيرة متجددة ، لا تقف بغير تطور وتجديد ، ولا تثبت ثبات الدين المنزه عن التغير والإختلاف والتضارب ، إذا نظرنا إليه من حيث ذاته ، لا من حيث ما يتراكم عليه من شروح وموضوعات .

الدين ثابت ، والفلسفة متغيرة ، فإذا قلنا منزلة الدين من الفلسفة .. أين هى ؟! - مثلما كتب أستاذنا الدكتور / زقزوق (٢٢٤) . - ألحقنا الثابت بالمتغير وقسنا ما هو إلهى على الذى هو من صنع البشر ، ومن هوى الإنسان ووهمه . وإذا قلنا منزلة الفلسفة من الدين ، رحنا نلتمس للفلسفة حقاً شرعياً من حقوقها الثابتة ، وقد لا نستطيع .!!

هذا طريق ، وذاك طريق آخر ..

هذا مجال ، وذاك مجال آخر ..

أهما حقاً وفعلاً .. حقيقتان ؟!

لو كان صحيحاً ما نقله " العقاد " (٢٢٥) ، عن ابن رشد حين ذكر قوله : " أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها ، أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة ، شئ واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن

رشـــد بأن " الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته أستوى الإدراكـــان ، وكان ذلك أتم في المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط ... " (٢٢٦) .

فعلى ما ذكر " العقاد " نقلاً عن ابن رشد ، نلاحظ عند التأمل في قول ابن رشد أمرين : الأمر الأول ، قوله : " فإن أدركته أستوى الإدراكان " ، يعنى فإن أدركت الفلسفة كل ما جاء به الشرع ، أستوى الإدراكان : إدراك الفلسفة لمـــا تفحص فيه ، وإدراك الشرع الذى هو الدين ، أو أستوى الإدراكان: إدراك العقـــل وإدراك الديـــن ، وصارت الحقيقة بعد الفحص واحدة ، وهو منتهى ما يبلغه الإدراكان من تمام المعرفة .

والأمر الثانى ، فإن " لم تدركه الفلسفة أعلمت بقصور العقل الإنسانى "، أى أحـــالت إلى مرتـــبة أعـــلى ، وهى أن " يدركه الشرع فقط " . وفى هذا تسليـــم بأن درجـــة " الشرع " أعلـــى وأكمل ، وأكثر قوة ووثاقة من درجة " العقل " . وهذا هو وجه الصواب في فهم العلاقة ، فلا يكفى للفلسفة أن تعلم بقصـــور العقل الإنسانى عن الإدراك ، وفى الوقت عينه تأبى التسليم كما ترفض الإحالة إلى المرتبة العليا التى تفوق شوط العقل ومدركاته .

ولكن .. هل هذا النص الذى نقله " العقاد " عن ابن رشد ، يطابق تمام المطابقة فهم ابن رشد لمسألة الحقيقتين ؟!

الملاحـــظ عـــلى مـــا ذكر " العقاد " في نقله لهذا النص أنه يجئ خلافاً لنصـــوص ابن رشد الصريحة لأن نصوصه لا تقر هذا المعنى بوجه من الوجوه .. وإلا فلا فرق بينه ، وبين ما قاله " الغزالى " بصفة خاصة ، والصوفية على وجه

العمـــوم من ضرورة " الإحالة " عند إنتهاء شوط العقل بعد البحث والتفكير . ولا وجـــه للتعارض بين ما ذكره العقاد عن ابن رشد ، وبين " إحالة " الغزالى والصوفية .

فو الله إنى لأعتقد ، بأنه من الخير للفلسفة إذا أردنا أن نحتفظ لها بمكانتها وتقدمهـــا ، وللدين إذا شئنا أن نُبقي على مكانته ونقائه ، أن نفصل فيما بينهما مـــن الاتصـــال الذى يوهمنا بالتوفيق ، فلا توفيق ولا إلتقاء .. ولا الدين يتبع الفلسفة ، ولا الفلسفة تتبع الدين ، ومن الإساءة البالغة للدين وللفلسفة بمكان ، بحيث نخلط بينهما ونوفق شعرنا بخطورة ذلك أم لم نشعر . !!

مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، إنما هى مسألة لا نحتاج إليها في هذه الأيـــام ، لأنـــها في منأى عن التوثيق ، كما ينبغى أن يكون التوثيق من حيث النسبة إلى المصادر الأولى ،ومن حيث الزمن الذي كُتب فيه الموضوع ، وتطلبته أحوال الحياة الفكرية يومذاك (٢٢٧) . فإذا نحن أرتددنا بالزمن إلى الحال الذي كُـــتب فيـــه موضـــوع التوفيق ، وإلى الظروف التى دعت الفلاسفة أن يكتبوا مقـــالاتـــهم المطـــولـــة فيما بين الحكمة والشريعـــة من اتصـــال ، محاولين الـــتوفيق ،راضين بـــهذه المحاولة أم ساخطين ، ألفينا أن الأحوال التاريخية التى كتبت فيها هذه المحاولات ، كانت تمثل اضطهاداً فكرياً للفلسفة من قبيل رجال الدين و الفقهاء ، أو تملقاً وتزلفاً من الفلاسفة للعامة والدهماء ، أو على إختلاف الأحـــوال ســـطر الفلاســـفة ما كانوا سطروه من محاولات للتوفيق فيما يبدو متعارضاً عند الجمهور بين دين وفلسفة .. و لم يسلم ابن رشد من إحدى هاتين المحاولتين : التملق والزلفى ، والاضطهاد الفكرى .

ولننـــتقل الأن إلى المحـــور الـــثالث والذى نعالج فيه موضوع الاتصال باعتـــباره حالة روحية تظهر فقط عند الصوفية دون غيرهم من طلاب البحث عـــن الحقيقـــة ؛ ففى هذا المحور تتبدى لنا الحالة الصوفية أساساً للطريق الصوفى يسلكه أقطاب الصوفية ورواد العارفين الذين يتصلون بالله اتصالاً يجئ فيه الأمر موكـــولاً على اللطيفة الإنسانية التى تترقى كلما ارتقت فى نفس الصوفى مدارج العـــرفان ؛ وإنـــنا لنلاحظ أن هذا المحور يتأتى على النقيض من المحور الأول فى طبيعـــته وخصائصه ؛ وإنه كلما تغلغلنا فى خصائص الاتصال كحالة عرفنا هذة النقائض التى تتعارض مع المحور الأول "الاتصال كفكرة" .

فعلى بركة الله نمضى فى تناول محورنا الثالث ، الاتصال كحالة ..

فعلى بركـــة الله وعونـــه وكلائتـــه..

المحور الثالث

الاتصال.. كحالة

((بيـــنما يهـــيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميـــدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصـــل بنفســـه بصـــلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى ، لا من أجل جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل إتصاله بـــها وشعوره بالإتحاد معها)) .

أبو العلا عفيفى : التصوف

الثورة الروحيـــة في الإسلام

((لا يـــزال الميل إلى التصوف أحد وجوه النشاط البشرى الضرورية ... ومهما يكن من أمر ، فإن الإحساس الديني لا يزال حتى اليوم نشاطاً لا مفر منه بالنســـبة لشعور عدد من الأفراد ، كما أنه يظهر نفسه بين الأشخاص المثقفين ثقافة عالية ،... وهو يتكون ، في أبسط حالاته ، من تطلع مبهم نحو قوة تفوق الأشكال المادية والعقلية لعالمنا .. إنه نوع من الصلاة غير المنطوقة)) .

ألكسيس كاريل

الإنسان ذلك المجهول

((إنك تلمس أصالة الدين عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة ، وفرد معطل الضمير مضطرب الشعور ، يمضى في الحياة بغير محور يلوذ بــه وبغــير رجاء يسمو إليه . فهذا الفارق بين الفردين ، كالفارق بين شجرة راســخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها ، وقلّ أن ترى إنساناً معطل الضمير عــلى شــئ من القوة والعظمة إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطيل والحيرة)) .

عباس محمود العقاد

حقائق الإسلام وأباطيل خصومه

((يكــاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتــهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتــهم للتجربة التى عاشوها)) .

توفيق الطويل

فلسفة الأخلاق : نشأتــها وتطورها

((لســت كثير القراءة لما كتبه المتصوفة المسلمون . لكن القليل الذي قرأته منه قد ذودنى بزاد " روحانى " هو خير الزاد))

زكى نجيب محمــود

عن الحرية .. أتحدث

المحور الثالث : الاتصال .. كحالة .

بعـــد أن عالجـــنا في المحور الأول " الاتصال كموضوع " بين الفلسفة العقـــلية والتصوف ، ورأينا في المحور الثاني " الاتصال كفكرة " : مرتكزاً على الفلســـفة فقط دون غيرها من مباحث ، يتبقى أمامنا المحور الثالث ، الذى يدور حـــول " الاتصال كحالة " ، وإذ نقصر حديثنا فيه على الصوفية ، فلا نريد أن يـــأتي حديـــثاً موســـعاً مفصلاً بقدر ما يجئ مقتضباً مجملاً ، لأن الاتصال في التصوف هو ثمرة مباشرة لجميع المباحث والموضوعات التي تكلم فيها الصوفية ، فهـــو متشـــعب ومتنوع كتنوع مجال القول في التصوف الإسلامي وتشعبه ، ثم إخـــتلافه بين التصوف السني والتصوف الفلسفي . ونظراً لأننا سبق أن تناولنا بعض ملامحه في المحور الأول " الاتصال .. كموضوع " فإننا هنا نشير إشارات موجـــزات لحـــال الاتصـــال عند الصوفية في ضوء ما تقدم من ملامح المنهج والموضـــوع والمضـــمون ، كـــي يتسنى لنا معرفة أن علوم الصوفية ومعارفهم الكشفية - كما ذكرنا من قبل - إنما هي تخضع في أول مقام للحال الذى يعانيه المتصـــوف ، وبخاصة إذا كان الموضوع هو " الاتصال " : أسمى ما تنتهي عنده غايـــات الصوفية ومطامـــحهم على وجه الإطلاق .. الاتصال بالله والفناء فيه والاتحاد معه .

فـــإذا وصـــفنا الاتصال عند الصوفية بأنه " حالة " ، كان الشأن فيها أنـــها لا تدرك إلا بالذوق . فإن ملابسة عين تلك الحالة - كما قال الغزالي - ذوق . وإذا اتصـــل الصـــوفي بالحقيقـــة المطلقة - والحقيقة تعني عندهم " مقام الإنسان في الجمع مع ربه ووقوف القلب في مقام التنـــزيه " (٢٢٨) . فلا يجئ

إتصاله بـــها إلا كما تجئ الحالة الذوقية تتلبس بصاحبها ، ولا سبيل إلى إدراكها غـــير إرتفاع نصيب الذوق .. حالُ يتحققها من سلك سبيلها ، ومن لم يرزق الذوق ، فيتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر مع القوم الصحبة الدالة على الطريق وعـــلى حصول هذه الحالة بعد انتهاء شوط المعرفة في الطريق حتى يفهم بقرائن الأحـــوال يقيناً . ومن جالسهم ، استفاد منهم هذا الإيمان ، فهم القوم لا يشقى جليسهم ، ومن لم يرزق صحبتهم ، فيعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان .

ولأجـــــل ذلـــك قـــال الغزالى أن التحقيـــق في هذه الحالة بالبرهان علم ، وملابسة عـــين تلك الحالة ذوق . والقبـــول من التسامـــع ، والتجربة بحســـن الظن إيمان (٢٢٩) . ولما كان العلم عند الصوفية هو علم عملى وليس علماً نظرياً ، كما يرون عن علىّ كرم الله وجهه أنه قال : " .. لا خير في عبادة لا علـــم فيهـــا ، ولا خـــير في علـــم لا فهم فيـــه ،ولا خـــير فـــي قراءة لا تدبر فيها " : (٢٣٠) ، فمـــن اللازم أن يورث هـــذا العلم العملى حالاً تأتى وكأنـــهـــا موهـــبة ، هـــى التى قال ابن رشد في شأنـــها إنـــها لا تتيسر إلا للســـعداء . فالعلم مقدمة نتيجتها العمل ، والعمل مقدمة نتيجتها الحال . فالعلم والعمل كسبى والحال وهبى (٢٣١) . وعليه قال تعالى : ﴿ والَّذِينَ جَاهدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبلَنَا ﴾ (٢٣٢) .

عـــلى أن الحـــال مسبوق في اصطلاح القوم بالمقام ، إذ المقام هو محل العـــبادة : مقـــام العبد بين يدى الله تعالى في العبادات التى هى آداب وطاعات نازلـــهـــا العبد ، وتوصل باتصافه بـــها إلى ذهابه إلى الثانى والثالث حتى ينتهى مـــن أدوار المقـــام ثم تتوارد عليه الأحوال مواهب وفيوضات . ويستدلون على

المقـــام الصـــوفى بقوله تعالى في سورة " النازعات ﴿ فَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهُ ونَـــهى النَّفَس عَن الــهَوىَ ، فإنَّ الجَنَة هِيَ المَأوَى ﴾ (٢٣٣) . فمقام كل سالك هو موضع إقامته من الآداب والطاعات ، كالتوبة والإنابة والورع والزهد والتوكل والتسليم والتفويض ، فمن لا يتحقق بأنواع المجاهدات وقطع العلائق في المقامات ، لا يتصور ترقيه إلى الثاني " (٢٣٤) .

وقـــد اشترط الصوفية على أن كل عبد تشغله العلائق التي هي الأسباب الثانوية العارضة ، لا يتحقق له الاتصال ، ولا يحق أن يتصف بأنه طالب الحق ، لأنـــه بإتصاله بالأسباب الثانوية ، يعجز عن نيل مطلوبه (٢٣٥) . ومن هنا ، تتضح صفة المقام بإعتبارها الصفة التي تتحقق فيها استيفاء حقوق المراسم ، فإن من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلى ما فوقه . كما أن مـــن لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة لم يصح له التوكل ، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصح له التسليم ، و هلم جرا في جمعيها . وليس المراد من هذا الاستيفاء أن لم يتبق عليه من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقى إلى المقام الأعـــلى ، فـــإن أكثر بقايا السافل ودرجاته الرفيعة إنما يستدرك في العالى . بل المراد تملكه على المقام بالتثبيت فيه بحيث لا يَحَول وكان حالاً وصدق اسمه عليه بحصول معناه ، بأن يسمى قانعاً ومتوكلاً ، وكذا في الجميع ، فإنه يسمى مقاماً لإقامة السالك فيه " (٢٣٦) .

ومـــن الثبات في المقام الذي يكون عليه السالك ، ينتقل إلى الثبات في مقـــام أعلى منه ، ثباتاً موقوتاً بطوالع الأحوال ، وربما دل الحديث عن المقامات بـــهذه الصورة إلى التداخل فيما بينها ، فالمقامات تتداخل بعضها مع البعض

الآخر من جهة ، وفى الوقت نفسه تتداخل مع الأحوال ، وفى أعلى درجة من درجات المقام تتبدى بوارق الأحوال ، ودليلنا على ذلك أنـــهم قسموا المقامات عـــلى ثلاثـــة أنواع بحسب مقام السالكين فيها . فمقام الأول هو مقام المريد ، يعمل على الرجاء والخوف مع اتصافه بالحياء . وهو من بعد في وادى التفرقة ، لأنه عاملُ لخصوص نفسه وهو رجاؤه وخوفه . ومقام الثانى ، هو رجلُ مجذوب مـــن وادى الـــتفرقة إلى وادى الجمع ، ويقال له مراد ، لأنه عامل لا لشئ من خصـــــوص نفســـه ، بل لمجرد الـــمحبة وشهود الكمـــال ، فهذا قلبه مع الله دون غـــيره . ومقـــام الـــثالث هو مقام رجل مسلوب بالمعارف عند المقامات والأحوال ، وما سوى هؤلاء فهو مدع مفتون أو مخدوع .

وقـــد زادوا فقالوا أن المقامات على جهات ثلاثة : الأولى أخذ المسالك في الســـفر والسير . والثانية الدخول في القُربة . والثالثة الحصول على المشاهدة الجاذبة إلى غير التوجه إلى منهج الفناء (٢٣٧) .

هذه تقسيمات أحد الصوفية العاملين ، له أن يرى في المقامات والأحوال مـــا يشاء فلا نرده نحن إلا إذا تحققنا من الخطأ في كلامه . ومقدار الصواب في حديـــثه عن المقامات يرجح نسبته إلى إصطلاحات الصوفية . ولما كان اتساع الكـــلام عن المقامات الأحوال ، شيئاً لابد منه لمعرفة أصل الحالة الصوفية كيف تنبني عند صاحبها ، فقد وجب أن يكون كلامنا عن المقامات بمثابة التقدمة التى ندلـــف بـــها إلى الأحوال ، وهما في ترابط لا انقسام فيه . فكما أن التجـــربة الصوفيـــة كُلٌ مترابط لا يقبـــل الانقســـام ، فكذلك المقـــام والحال : تترابط بينهما النسبة وتتكامل ، لأنـــهما أساس التجربة الروحية أولاً ، ولأنـــهما ثانياً

في ذاتهما يكمل كل منهما الآخر في سياق واحد وحياة واحدة . فالأحوال تحصل عن مقامات . الحزن والقبض يحصلان عن مقام الخوف . والبسط يحصل عن مقام الرجاء . والطرب يحصل عن المحبة الحاصلة عن مشاهدة الجمال ، ومنها الكشف وهو عبارة عن بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين (٢٣٨) .

ولا يستطيع أن يصل العبد إلى هذه الدرجة الكشفية إلا عن طريق " الحال " والحال - كما جاء في اصطلاحات القاشانى (ت ٧٣٠هـ) - هو معنى يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمُّل واجتلاب كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق . ثم إن الحال لا يثبت ولكنه يزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو ، لا ، فإذا دام وصار ملكاً سمى مقاماً " (٢٣٩) .

وعلى هذا ، فالحال تثمرة كثرة المجاهدات والعبادات ، فيأتى من غير تكسب ، ومن هذه الجهة اتصف بالموهبة التى يسبغها الله على عباده السالكين . فمن فضله عليهم أنه أعطاهم علوم الأحوال ، والأحوال مواريث الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال . وأول تصحيح الأعمال : معرفة علومها ، وهى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه ، من الصلاة ، والصوم ، وسائر الفرائض إلى علم المعاملات ، من النكاح ، والطلاق والمبايعات ، وسائر ما أوجب الله تعالى وندب إليه ، وما لا غناء به عنه فى أمور المعاش . وهذه علوم التعلم والاكتساب (٢٤٠) .

ثم إذا مضى العبد في طريق هذا العلم واجتهد في معرفة أحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه ، واستقامت نفسه على الواجب ، وصلحت طباعها

وتأدبت بآداب اللـــه عز وجـــل ، وأمكـــن للعبد مراقبـــة الخواطر ، وتطهير السـرائر ، أورثته الأحوال علوم المعرفة . قال الكلاباذى (ت٣٨٠هـ) : " ثم وراء هـذا عـلوم الخواطر ، وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، وهى التى تختص بعـلـم الإشـارة وهـو الذى تفـردت به الصوفيـة بعد جمعهـا سائر العلـوم التى وصفنـاها " (٢٤١) .

ومن هذه النقطة الأخيرة يمكننا القول بأن التصوف في جوهره ليس إلا حالـة تـنحو بصـاحبها منحى مختلفاً عما يتأدى به أى علم آخر من العلوم الإسـلامية كعلم الفقه ، وعلم الكلام ، والفلسفة العقلية . التصوف يهدف إلى الداخـل ويمس مساً مباشراً - من ناحية العمق - حركة الروح و خفقة القلب وأغوار الفؤاد ، سعياً لتوكيد العلاقة المباشرة بين الله والعبد ، وتشجيعاً يـميل إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ، ويمثلها النظام الدينى القائم في علم الكلام ، أى في رد الفعـل ضد السمة المطلقة التى صاغ بـها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ " التباين " فاصلين بين الله والإنسان فصلاً تاماً (٢٤٢) .

فـإذا أخذنا إختلاف التصوف عن الفقه مثالاً على هذه النقطة التى نحن بصـددها يـتوجب علينا أن نقول إن حكم الفقه عام في العموم ، لأن مقصده إقامة رسم الدين ورفع مناره وإظهار كلمته . بينما حكم التصوف لا يكون إلا خاصـاً في الخصوص ، لأنه معاملة بين العبد وربه ، ولا زيادة لمستزيد . فمن ثم صـح إنكار الفقيه على التصوف ، ولا يصح إنكار الصوفى على الفقيه . فكأنما يـريد الفقيـه مـن الصوفى إن يجذبه إلى أسفل ، إلى حيث القاعدة العامة التى لا يجـوز أن يخـرج عـن دائرتـها أحد ، في حين يريد الصوفى أن يرتفع عن

اهـــتمامات الشـــكل والرسم ، ليغوص في أعماق الطوية الإنسانية ، وليكشف أغـــوار الأحكـــام الفقهيـــة من داخل لا من خارج ، ولذلك لزم الرجوع من التصـــوف إلى الفقـــه ، والاكتفاء به دونه ، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصـــح دونه ، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به ، وإن كان أعلى منه مرتبة ، فهو أسلم وأعم منه مصلحة (٢٤٣) .

ولأجـــل هـــذا قيـل : " كـن فقهيـاً صوفيـاً ، ولا تكـن صـوفياً فقهياً " . وصوفى الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم ، لأن صوفى الفقهـــاء قد تحقق بالتصوف ، حالاً وعملاً وذوقاً ، بخلاف فقيه الصوفية ، فإنه المـــتمكن من عمله وحاله ، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح ، وذوق صريح . ولا يصح له أحدهما دون الآخر " (٢٤٤) .

فحكـــم التصـــوف أكمل وأخص من حكم الفقه . وطبيعى أن تقترن درجـــة الخصوصية بالكمال ، ولا تقترن درجة العمومية إلا بطلب السلامة من أقصـــر الطرق وإن شابـــها نقصان ، فإن الكمال الذي يرتفع إليه الإنسان هو كمال ينطلق من قاعدة عامة ، ولأنه كمال من نوع خاص ، لا يتوجب فرضه عـــلى كافة الناس ، ولا يتسنى لنا تطبيقه على المجموعات العريضة من الجماعة البشـــرية ، لإخـــتلاف الاستعداد ونمو الملكات ، فقد وجب أن يتفرد التصوف بالتخصيص والكمال بمقدار ما يجئ حكم الفقيه مطبقاً على عامة الناس .

هـــذا عـــن إخـــتلاف التصوف عن الفقه ، أما إختلاف التصوف عن الفلســـفة العقلية من حيث المصدر والمنهج والمضمون ، فقد عرفناه في المحورين السابقين ، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيهما مرة أخرى .

وعند المقارنة بين علم الكلام والتصوف يذكر " هاملتون جب " الفارق الذى يجعل التصوف قائماً على " الاستبصارات الحدسية القرآنية " ، ومع ذلك فليس بين علم الكلام والتصوف فارقٌ في المحتوى ، بل كان الفارق بين علم الكلام السنى والتصوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يؤكد الإدراك الحدسى والتجربة الحدسية ، وينحو نحو القلب ، ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن علم الكلام من حيث أنه نظام عقلى علمى أنتج مبنى مستقراً موحداً من الأفكار بينما التصوف نزعة أو حالة لا مبدأ أو مذهباً (٢٤٥) .

وهذا الذى يذهب إليه " هاملتون جب " من تحليل لصبغتين مختلفتين ؛ كل صبغة منهما تصبغ طابعها بإتجاه يختلف عن الطابع الآخر الذى يصطبغ به غيره بصبغة متباينة ، هو تحليل طيب له ما يبرره من واقع النصوص الصوفية والكلامية نفسها ، فالتصوف إن هو إلا حالة ترتفع متى ارتفعت نزعة الوجدان والتذوق عند صاحبها . ولكن الذى لا نقبله منه فنرده عليه قوله أن لا فارق بين التصوف وعلم الكلام إلا في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى ، وهو كلام صحيح ، لكنه ليس صحيحاً صحة مطلقة ، فالفارق بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة العقلية والتصوف ، هو فارق في طريقة البحث ، وطريقة البحث هذه سواء كانت طريقة عقلية برهانية في الفلسفة ، أو طريقة عقلية جدلية عند علماء الكلام ، أو طريقة عامة تأخذ بالرسوم والأشكال كما في حكم الفقه ، كل طريقة بحث في هذه الميادين من شأنها أن تجعل المحتوى مصبوغاً بصبغة

المنهج ومطبوعاً بطابع البحث المنهجى ، وهل يؤكد المنهج في نتائجه إلا محتواه، بـل هـل يؤكـد المنهج في طريقة تناوله للموضوع الذى يريد البحث فيه إلا محتواه ؟! ونحن إذا نظرنا إلى " المحتوى " بعيداً عن المنهج كان " المحتوى " واحداً في كـل الميادين السابقة ، وإذا نظرناً إلى " المحتوى " من خلال المنهج : صار " المحتوى " مختلفاً وهذا هو ما نعنيه بـ " المضمون " .

فالمضـمون في عـلم الكـلام غير المضمون في التصوف إعتماداً على " المـنهج " ، والمضمون في الفلسفة العقلية غير المضمون في التصوف والفلسفة الصـوفية . والمضمون في الفقه غير المضمون في الحالات الصوفية ، إستناداً إلى منهج البحث وطريقة التناول من خلال ما يخلّفه لنا كل ذلك من نصوص إن في عـلم الكـلام أو في الفقه أو في الفلسفة العقلية أو في التصوف .. وإلا لما كان هـناك معنى لوضع الفوارق المميزة بين كل هذه الميادين عقلية برهانيه أو عقلية جدلية كانت أو ذوقية وجدانية .

هذه نقطه أردنا إستجلاءها في كلام " هاملتون جب " السابق ، رغم ما فيـه مـن بـراعة وأمانـة ، ومن تحليل صائب يجئ على عكس ما ذهب إليه " أو لـيرى " من تعصب بغيض في الفصل الذى كتبه عن التصوف (٢٤٦) ؛ حين قرر أن التصوف الإسلامى الذى شاع في خلال القرن الثالث الهجرى إنما هـو نتيجة للمؤثرات الهلينية ، غافلاً أثر العوامل البيئية والداخلية في الإسلام ، ومـتجاهلاً نظرية " المضمون " في التصوف الإسلامى ، تلك النظرية التى يتميز بـها التصوف في الإسلام والثقافة الإسلامية عن غيره من مضامين كثيرة عُرفت في الثقافات والحضارات الشرقية وفى الفكر اليونانى على وجه العموم .

ويخطئ " أوليرى " خطأ فاحشاً صادراً عن عصبية ، في رأيه عن ظهور الأوليـاء مـن الصـوفية ، ويجد نسبة مشابـهة بينهم وبين أنبياء بنى إسرائيل الأولـين . ويزعم أن القشيرى (ت٤٦٥هـ) قد أخطأ من الناحية التاريخية لما أشـار إلى الصحابة والتابعين الذين عاشوا في العصر الإسلامي الأول ، ومنهم الـزهاد والنسـاك بإعتبارهم صفوة لعصر متأخر ، وكانوا يهتمون اهتماماً تاماً بأمور الدين ، وظهر من بعدهم قوم : " رجعوا إلى الله سبحانه بصدق الافتقار، ونعـت الانكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أوصفا لهم من الأحوال " (٢٤٧) .

كل هذا في رأى " أوليرى " خطأ من الناحية التاريخية ، لأن الأولياء في أول الإسـلام كـانت تدفعهم فيما يلاحظ روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسـلفهم الصحراويين ، ورفضوا النعومة لكونـها " بدعة " وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياءِ بنى إسرائيل الأولين (٢٤٨) .

وبـهذا التحليل الذي يفتقر إلى عنصر النـزاهة والإنصاف ، ويهمل مضـمون الوعى الفاعل لوحى الكتاب الكريم والسنة النبوية في نفوس الصحابة والـتابعين الأُوَّل ، يذهـب " أوليرى " متابعاً قوله الذي لا يقوم عليه دليل من نظـرية المضـمون قائلاً : " على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد ، ولكـنهم تجنبوا شهوة الجسد لكونـها قيداً مادياً يحول دون ترقى الروح . وهكـذا لم يكونوا بأيةِّ حال خلفاً للصحابة بل أنـهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديـدة التى لم تكن معروفة في أول الإسلام .. " (٢٤٩) . فهذا قول لا يقوله بـاحث منصف ، وهو قول يريد أن يخرج التصوف عن مضمونه الإسلامى ،

لينســـبه نسبة كاملة ، وفقاً لمنهج الأشباه والنظائر ، إلى مضامين أخرى شكلتها الآراء الجديـــدة ، فكان التصوف في الإسلام مُنبَتّاً بـــها عن جذوره الأصلية ، غريباً عن النـــزوع الديني كما هو في الكتاب الكريم والسنة النبوية..وهذا خطأ.

ويخطئ " أوليرى " بنفس هذا الفحش ، في نسبة الجنيد (ت٢٩٧هـــ) إلى تعالـــيم الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ما لم تقره وقائع النصوص الخاصة بالجنيد الـــذي ينسبه " أوليرى " إلى تعاليم الأفلاطونية الحديثة (٢٥٠) . وربما كان لم يطلع عليها ولا علم له بـــها على الإطلاق كما بينّا ذلك في أحاديثه عن الفناء وأقواله المقيدة بقيود الكتاب والسنة (٢٥١) .

لـــو أننا لم نتوخى البحث في " مضمون " التصوف الإسلامى ، لوجب أن نتغافل عن ما يذكره " أو ليرى " وغيره من الباحثين الغربيين، لكنما المضمون يحتم علينا أن نندفع من واقع كان الصوفية يعايشونه . وقد رأينا " هاملتون " – مـــن قـــبل – يقـــرر أن التصوف إن هو إلا نزعة أو " حالة " . ومما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا ، أن نذكر أن الاتصال – وهو من أرفع درجات التصوف وأحوالـــه مكانه بين العارفين – يعدُ بكل وجه من الوجوه حالة روحية خصبة تستند إلى " تجربة " وإذ تتعدد أمامنا سبل الاتصال بالله ، نكون على صواب لو أننا ذكرنا أن الاتصال المشروط بمضمون إسلامى هو عنوان التصوف الذى يمثله ككـــل طالما أن التصوف كله – في شتى الثقافات الإنسانية – حالة من حالات الاتصـــال ، والدليل على ذلك أن كثيراً من موضوعات التصوف – إن لم يكن جميعهـــا – تـــهدف إلى الإتصال وتسمو فيها الأنفس والعقول جاهدة لبلوغ طـــريقه . ومـــن المؤكـــد أن هذه " الحالة " مشروطة في التصوف الإسلامى

بالاستقامة ، شأنها في ذلك شأن جميع الأحوال الشريفة من قرب ومشاهدة وكشف ويقين ومعرفة وكرامة .. وغيرها من أحوال قيل فيها إن أصلها قائم على الإستقامة - إن في النشأة وإن في الغاية - ، ولو لم يكن هذا الشرط كافياً، لما دل دلالة بارزة على مضمونه وفحواه .. وإلا فما الفرق بين الاتصال في التصوف الإسلامى ، والاتصال في التصوف الهندى ، وما الفرق بين إتصال الفلسفة اليونانية ، وإتصال الصوفية الإسلامية ؟! وما الفرق بين كشف العارفين وكشف البرهان والدليل ، وما الفرق بين حدس الوجدان وحدس العقل والبرهان ؟! .. وما الفرق بين كشف الأولياء و الربَّانيِّن وكشف السحرة والمرتاضين ؟!

لو لم يكن هناك فرق بهذه المثابة ، لوجب أن نلغى ما نسميه من جانبنا " بنظرية المضمون " ولما كان إلغاؤها مستحيلاً ، فقد صار المضمون في التصوف الإسلامى مشروطاً بالإستقامة ، وكل ما يندرج تحت التصوف في الإسلام من أحوال ومواجيد ، بل ومن موضوعات ونظريات ومذاهب شرطها أن يكون صاحبها على إستقامة ، ويترادف معنا معنى الإستقامة بمعنى التجربة الروحية ومعاناة الصوفى فيها . فالصوفى لا يتصوف إلا والإستقامة المقيدة بالطاعة نصب عينيه،فإذا اتصل بالله تعالى اتصال كشف ومشاهدة،كان ذلك دليلاً على إستقامة أحواله مع الحق..قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) :" ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الإستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك إستقامة

كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا - ولا مراد الصوفية جميعاً - ألا الكشف الناشئ عن الاستقامة " (٢٥٢) .

التصـــوف كله حالة ينكشف فيها للصوفى من حقائق التوحيد والمعرفة ما ينكشف لغيره من أصحاب الرياضات والمجاهدات ، على أن يكون الشرط في ذلــك هو الاستقامة . فكأن شرط التصوف أن تستقيم " الحالة " فلا تعوج ولا تــنحرف بصاحبها عن خصائص الاستقامة ، ولا تسفر عن شئ ذى دلالة إلا ذلــك المجهود الأخلق بالوصول والأجدر ببلوغ الاتصال ، ولأجل هذا كان أبو عــبد الله محمـــد بـــن أحمد المقرئ (ت٣٦٦هـــ) (٢٥٣) . يقول " التصوف اســتقامة الأحوال مع الحق " (٢٥٤) . وما سمى الحال حالاً إلا لأنه يتحول ، فيغــرى الصــوفى بعيــداً عــن الحق ويرميه في متاهات الإعوجاج عن السير المستقيم ، ولما كانت الأحوال مغرية ، فقد وضعوا لها ضوابط تحكمها فيمتنع أن يضــل بـــهـــا وفيها السالكون ، إذ إن من أنعقد قلبه على محول الأحوال ، لا يسقط من مرتبة الاستقامة ولا يحجب من الوصول إلى الحق (٢٥٥) . والمعنى في قولهـــم أن الأحوال " تغرى الصوفى بعيداً عن الحق " ، أى تجعله يظن ظناً أنه في مرتــبة الاتصـــال بالله ، ولربما كان على غير هذه المرتبة . ومن هنا جاء تأكيد الصوفية على وجوب الاستقامة لأنـــها من كمال التقوى : قال الشيخ زروق : " مـــن كمال التقوى وجود الاستقامة ، وهى حمل النفس على أخلاق القرآن والســـنة ؛كقو له تعـــالى ﴿ خُذ العَفو وأمُر بالعرفِ وأعْرِض عَن الجاهلين ﴾ ﴿ وعبادُ الرَّحمن الذّينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً ، وإذا خَاطَبهَم الجَاهِلوَنَ قَالوا سَـــلاَماً ﴾ (٢٥٦). وقو له تعالى ﴿ أَدْفَع بِالّتِى هِىَ أَحْسَنَ السَّيئة ﴾ (٢٥٧) .

ولأجـــل أن الصـــوفية وضـــعوا للأحوال ضوابط تحكمها الاستقامة ، كذلك اشترطوا في الاستقامة أن لا تتم إلا بشيخ ناصح ، أو أخ صالح ، يدل العبد على اللائق به ، لصالح حاله ، إذ ربَّ شخص ، ضَرَّه ما انتفع به غيره (٢٥٨) .

والـــرأى عندنا أن شرط الاستقامة لا يكون بالشيخ الناصح ولا بالأخ الصـــالح فقط ، وإنما يكون بالعلم الدال على الطريق ، فالعلم أولاً ثم العمل ثانياً بمقتضى العلم وإن لم يكن هناك شيخ ناصح .. فبالعلم وبالعمل تتأتى الإستقامة. واعـــتماد الإنسان على العلم أنفع وأصلح له من اعتماده على الشيخ الذى يتقيد معه بقيود تتنافى مع ما يقوده العلم من حسن السيرة وحسن العاقبة ، والصوفية الذيـــن طلـــبوا السلامة من طريق العلم والمعرفة ، شاركوا في توجيه الإنسانية الوجهة المقبولة والمعقولة في آن واحد ، ولكنهم لم يتخلوا قط عن فضيلتى العلم والعمـــل ، صحيح أن من مهام الشيخ الأساسية توجيه المريدين وإرشادهم إلى طـــريق الحـــق ، ولكن ليس معنى هذا أن تكون الاستقامة مقصورة على الشيخ وحـــدة وبخاصـــة في هذه الأزمنة التى ترى فيها الشيوخ بعيدين تمام البعد عن الفضائل العلمية والكمالات العقلية والمعرفية .

* * * *

معنى الاتصال ودلالاته في القرآن .

لقــد ســبقت الإشارة إلى أن الاتصال دال على التصوف في مضمونه وفحــواه ، ودلالته هذه تجئ تعبيراً عن أحوال الصوفية . ولكن قبل أن نستنبط معــانى الاتصال ودلالاته في الكتاب الكريم ، تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الأحــوال الصــوفية وتحليلها - ومنها بالطبع حالة الاتصال - فوق أن يحصى ويستقصــى ، ولسوف نرى شيئاً من هذه التحليلات في الصفحات المقبلة لكننا ســنذكر هــنا طرفاً من الاتصال وحال العارف ثم نعقُبه باستخراج آيات من القرآن فيها معنى الاتصال والدلالة عليه عند الصوفية .

بدايــةُ العــرفان إحسانُ الطريق ومراعاة الأحوال في جميع الأوقات ، وبمقتضــى هــذه الأحوال ، كانت شرائط الطريق إلى الله تصحيح التوبة ، فلا تصح العبادة إلا بالتوبة ، فقد قدم الله تعالى " التوبة " على العبادة في قوله تعالى " التائبوُنَ العَابِدُون " فالتوبة أول مقام في هذا الطريق ، والعبادة آخر مقاماته . والمعرفة التى تتسق مع العبادة هى معرفة الله على الحقيقة والإعراض عمن سواه ، والتمسك بأهدابــها على النحو الذي تتحقق فيه صفة العارف . فالعارف يدير ظهره لغير الله ، ولا يريد من الخلق شيئاً وينقطع عن متاع الدنيا ، نظراً لأن قلبه وســره وعقلــه وضــميره وكيانــه كلــه موصــول بالله ، ذلك أن معرفته جهــل ، فالجهل جزء من معرفته ، ، والمعرفة جزء من جهله ، أى كلما أزداد العارف معرفة بالله أزداد جهلاً بغيره ، وعلى هذا صار العارف من عُشّاق هذا الجهــل المســتنير ، وهو جهل لأنه لا يعلم من أمر الناس والحياة الدنيا شيئاً ولا يــربط سِّــره بشــىء فيهــا ، ولكنــه محفوظ الســر عن أو ســاخ الدنايا

ورذائـــل الخصال والصفات ، فهو يعلم هذا ويجهل ذاك ، وهو مستنير ، لأنه مطـلع عـلى أنوار الربوبية فيه ، مكشوف عن حجب الغفلة وستائر الأوهام والأهواء . فالجهل على هذه الصفة جزء من معرفته ، وبقدر ما ينـزاح الجهل عـن المعـرفة بالله يزداد في الجهة المقابلة ، وبمقدار ما يزداد الجهل بما سوى الله تشرق على العارف استنارة المعرفة الإلهية ، فيكون علمُه ومعرفتُه بالله ومن الله ، ولك أن تتصور معرفة آتية من الله تعالى الذى لا تخفى عنه خافية في الأرض ولا في السـماء ، هـل يكون صاحبها جاهلاً بشيء وهو ممدود المعارف بمدد إلهى ؟!.. لكـن العارف بداية كان قد أعرض عن الخلائق ، وأصبحت المعرفة جزءاً من جهله بـهم ، فجهله غفلة عنهم ، وإستنارته معرفة بالله ، ذلك هو " الجهل المستنير " في نظام العارفين .

قـال الهجويرى (ت ٤٦٥ هـ) : " العارف ينقطع عن البشر ، وعن الـتفكير فيهم ، ويتصل بالله ، وليس للغير مكان في قلبه يجعله يهـتم بـهم ، وليـس لوجودهم قيمة لديه بحيث يهتم بـهم عقله " وقد روى عن أبي محمد جعفر الصادق أنه قال : " من عرف الله أعرض عن سواه " (٢٥٩) . ومن أكثر الإشـارات العميقـة اتفاقاً مع طرائق العرفان ، إشارة ابن سينا (ت٤٢٨هـ) لتطلعات العارف وسلوكه في ميدان المعرفة الإلهية ، فإذا وصفنا العرفان على نحو مـا وصف ابن سينا حين قال إن : " العرفان مبتدئ من تفريق ونفض ، وترك ورفـض ، ممعنٌ فى جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف " (٢٦٠) .

كـــان المعنى من وراء ذلك هو أن العرفان يبدأ بتفريق الصفات المذمومة والشواغل الدنيوية عن الذات العارفة ، وإنه ليعني بالتفريق ، حل عُقد التركيب والـــنقص لكــــل ما هو متصل بذات العارف قبل توارد المعرفة عليه ، حل عُقد الآفـــات ، وحـــل عُقَـــد الشواغل ، وحل عقد الرذائل ، وحل العلائق وتنحية العوائق وتفريق مركباتـــها والتحرر عن رق الكائنات وصولاً إلى الحق . ثم إذا توافرت له قدرات الحل والتفريق ، يأخذ في صفة أخرى هي " النفض " فينفض عـــنه غبار الشواغل الحسية بعد تفريقها وقطع اللذات الشهوانية والتفرغ لحفظ الأوقـــات ، وهدفـــه الأول والأخير نشدان الكمال بقدر المستطاع .. فإذا هو اجـــتاز مرحـــلة التفريق والنفض ، فترك - بالكلية - ما لا يُعنيه ، ولا يُعينه في طـــريقه ، ورفض العوارض الشاغلة ، ارتفعت لديه الهمة فصارت سوانحه علوية وأخلاقـــه تظهر كما لوكانت ملائكية وهمته مجموعة بالتخلق بأخلاق الله تعالى عـــلى الحقيقة ، وهو - من بُعد - ممعن في جمع صفات الحق بصدق صادق إلى أن يقوده الصدق نحو مدارج العرفان ، فلا يرى في الوجود إلا واحداً ، إذ ينتهي إلى الواحـــد .. وهـــناك يكون الاتصال . وواضح من قول ابن سينا " مُنته إلى الواحـــد ، ثم وقوف " .. إنه يعني أن مرتبة الوصـــول إلى الواحد هي مرتبـــة جليلة ليست بعدهـــا مرتبة ، حيث لا يبقى هنـــاك واصف ولا موصـــوف ، ولا سالك ولا مسلوك ، ولا عارف ولا معروف (٢٦١) .

درجـــة عـــليا هي أقصى ما يبلغه العارف من معرفة ، ولا زيادة بعدها لمستزيد : " إذ لا يزيد في عِزّه إقبال من أقبل ولا إدبار من أدبر ، وإنما وصل من وصـــل بمحـــض فضله ، وأبعد من أبعد بمحض عدله " (٢٦٢) . فالوقوف مع

الحـــق معـــناه البقاء به على العلم والمعرفة لا على الصفات المعطلة عن العلم به والمعـــرفة بصفاته وعظمته ، ومنه قول ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٧ هـــ) في إحـــدى حكمه البالغة : " وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربـــنا أن يتصل به شئ أو يتصل هو بشيء " (٢٦٣) . وليس لأحد - كائناً ما كـــان نُبلـــه العارفين والسالكين - أن يتصل بالله اتصالاً ذاتياً ، فهو متعال عن الوصـــول المفهـــوم بين الذوات ، وإنما الاتصال معلق معناه على وصول القلب للعلم بجلال الله سبحانه ، وعظمته على وجه يباشر القلب ويجرى معناه ومرماه في الجـــوارح والحركات ، وإذا كان الاتصال بالله يسبقه انقطاعاً عن البشر - كما تقدم - فلكى يتصل العبد بالكل ، لابد وأن ينقطع عن التفكير في الجزء ، وأنـــه مـــا دام في العـــبد بقية من هوى توصله بالخلق والمخلوقين ، فلن يتم له الاتصال بحال ، ولما كان الهوى ممزوجاً بطينة آدم ، كان لزاماً إما أن تملكه أنت أو يمـــلكك هو ، فمن ملكه كان ملكاً ، ومن ملكه الهوى صار عبداً ذليلاً لهواه وقد سئل الجنيد عن " الاتصال بالله " فقـــال " تـــرك الهوى " وأعظم منحـــة يمـــنحها الله العـــبـــد أن يمكنه من هواه ، فإن مـــن اليسير أن يهـــدم الإنسان جبلاً بأظفاره من أن يتغلب على هواه (٢٦٤) .

فـــإذا كـــان هذا هو الشأن بالنسبة للاتصال بالله ، فلربما شارك الهوى الإنســـان وهـــو في أعـــلى مراحل الاتصال فصَّيره على ظنون يربأ المتصوفون الحقيقيـــون أن يخوضـــوا فيهـــا أيا كان الواصل منهـــم " لا يحجبـــه عن الحق شئ " (٢٦٥) .

وفى ذلـــك قال الجنيد - رضى الله عنه - : " متى يتصل مَنْ لا شبيه له ولا نظير له بـــمن له شبيـــه ونظير ، هيهـــات !! .. هـــذا ظن عجيب إلا بما لطـــف اللطيف من حيث لاَدْرك ولا وهـــم ، ولا إحاطـــة إلا إشـــارة اليقين وتحقيق الإيمان " (٢٦٦) .

الاتصـــالُ - إذن - اتصـــال سريرة قلبية وتعلق لطيفة ربانية بخالقها ، وعلى ذلك فكل الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالمشاهدة والمكالمـــة والوصـــول ، والـــتمكين ، والســـكون ، والطمأنينة ، والمجالسة ، والمســـاورة ، إنما هى ألفاظُ الغرض منها تقريب فهم المعانى وكناية عما أدركته أرواحهم وذاقته أسرارهم من عظمة الحق وجلاله . وإنه كلما شعر العبد ، وهو في حضرة القرب من خالقه - بعدمه ، كان العدم منه ضرورياً في الوقت الذى يكـــون العلم بوجود الله تعالى على الحقيقة ضرورياً ، فوصول العبد إلى الله هو تحقيـــق العـــلم بوجوده حيال الغيبة عن نفسه وعن كل ما سواه ، وليس معنى الوصـــول هو الوصول الحسى ، جل ربنا تعالى وترفع أن يتصل به شىء للزوم تحيزه ، أو يتصل هو بشىء للزوم افتقاره وحصره (٢٦٧) .

ويُفهم من ذلك أن الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالسير والرحيل ، وذكر المنازل والمناهل ، والمقامات والرجوع والوقوف ، إنما هـــى كـــناية عن مجاهدة النفوس ومحاربتها وقطع العلائق عنها ، دون أن يكون هـــناك وقـــوف مع شئ منها ، بل يكون الوقوف مع الحق لا مع ما هو شاغل عنه . ولعل هذا هو المقصود بقول ابن عطاء الله : " لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها رحتك ، ولا قطيعة بينك

وبينه حتى تمحوها وصلتك " (٢٦٨) . وإذا جاز لنا أن نصف هذه الألفاظ الواردة في معنى الاتصال ، قلنا إنها تفيد معنى الاتصال من ناحية التخلى ، في حين أن الألفاظ الأولى كالمشاهدة والتمكين والسكون والوصول ، تفيد معنى الاتصال من ناحية التحلى ، وجميعها سواء كانت هنا أو هناك هى ألفاظ تقريبية لحالة ذوقية .

ومما لابد لنا - بعد هذه الإشارة الموجزة - أن نتعرف على الاتصال في القرآن ، إجابة على سؤال كهذا : بأى معنى يمكن أن نحمِّل مفهوم الاتصال عند الصوفية محملاً جاء وروده في الآيات القرآنية ؟! .. فإننا نلاحظ أن موضوعات التصوف ، لها سند من القرآن يتكئ عليه الصوفية ، فهل جاء الاتصال موصولاً بمعناه في القرآن ؟! . فقد استخدم القرآن مادة " وصل " في أكثر من عشرة مواضع ، تختلف في الدلالة كما تختلف في سياق المفهوم الذي تشير إليه الآية المباركة ، ولكننا لا نعدم وجود إشارات إلى الاتصال بنفس الدلالة الدقيقة التى يستخدمها الصوفية عنواناً على اتصالهم بالله ، مع شئ من التأويل والبحث في الأعماق الدفينة لا الظواهر السطحية .

الاتصال في اللغة ، لا يخرج عن معنى القرب وبلوغ الغاية ، فالوصول هو بلوغ أى بَلَغَ ، والوصل ضد الهجران . وُصَّلَهُ أى اتصال وذريعة ، وكل شئ اتصل بشىء مما بينهما وُصْلة . والجمع " وِصَل " ، و " تَوصَّلَ " إليه أى تلطف في الوصول إليه . والتواصل ضد التصارم . واصَلَه مُواصَلة ووصالاً ، ومنه المواصَلةَ في الصّوم ، بمعنى المداومة " (٢٦٩) . هذا في اللغة ، أما في القرآن ، فإن لفظة " اتصال " لم ترد على هذا النحو إلا في آية واحدة في قوله

تعـــالى مـــن سورة " النساء ﴿ إلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلى قَومٍ بَينَكُم وَبينَهُم ميثَاقٌ أو جَـــاءُوكُم حَصِـــرت صُدُورُهمُ أَن يُقَاتِلُوكُم أو يُقَاتِلُوا قَومَهُم ﴾ ففى قوله : ﴿ إلاَّ الَّذين يَصِلُونَ إِلى قَومٍ ﴾ (٢٧٠) ؛ أى يتصلون ، ولكن تأمل هذه الآية الكـــريمة ، واصرف الخاطر عن ظاهرها تجد قوله في سورة " القصص " : "ولَقَد وَصَّـــلنَا لَـــهُم القَولَ لَعَلَّهُم يَتَذكَّرُون " (٢٧١) ؛ فيه تأكيد منه - سبحانه - أنه أنزل عليهم القرآن متواصلاً متتابعاً يتبع بعضه بعضاً ، وهذا هو معنى الآية في ظاهـــرها . ولا تجد بعد التأمل فرقاً كبيراً بين هذا التعبير القرآنى المبارك في قوله تعالى : " ولقد وَصَّلنَا لهم القول " وبين تخريج الصوفية للاتصال تخريجاً لو أدرناه عـــلى رحـــاه الذوقية ، لوجدناه متفقاً مع ما يعنيه القرآن في باطن الآية . فلو شـــئنا أن نـــتدبر وصول القول من الله تعالى إلى الذين يرجى منهم أن يتذكروا ويدَّكروا ، لرأينا أن هذه الآية تطبع التصور بطابع فيه إلحاح العناية الإلهية لهداية الإنسان لأجل التذكرة والإدَّكار ، فإذا جاء منه الإعراض ، تصورنا حاله كيف يكـــون مع الإعراض عن القول الإلهى الموصول ، وإذا مس القول أوعية التذكرة فاعتبرت معناه وأدركت لطائفه واتخذته دستوراً للقلوب الواعية والبصائر العالية، كـــان ذلك ضرباً من المعرفة بالله حالَ وَصلِه القول وَجَعْله سبيل هداية حافظة للاعتبار والتذكرة .

ثم إن هـــذه الـــتذكرة الصادرة عن وعى القول الإلهى ، إذا هى كانت موطنـــاً للسرائر وسكناً للضمـــائر أذهلت صاحبهـــا من جلالة المعرفة وأنوار المشاهـــدة . وقـــد قيـــل : " إن الاتصـــال هـــو وصـــول السر إلى مقـــام الذهـــول " (٢٧٢) . أو كمـــا قـــال النورى : الاتصال مكاشفات القلوب ،

ومشاهدات الأسرار . مكاشفات القلوب ، كقول حارثة ، كأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً ، ومشاهدات الأسرار ، كقوله عليه السلام : " أعبد الله كأنك تراه " ومعـــنى وصول السر إلى مقام الذهول ، هو أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه ، فالاتصال على هذا هو أن لا يشهد العبد غير خالقه ، ولا يتصل بسِّره خاطــرُ لغــير صانعه ، وإذا انفصل بسره عما سوى الله ، فلا يرى بسره بمعنى التعظــيم غــيره ، ولا يسمع إلا منه (٢٧٣) . ومن نوادر أبو الحسين النورى (ت ٢٩٥ هــ) أنه أنشد في ذلك قائلاً (٢٧٤) .

كادت سرائر سرى أن تسَّر بمــا	أوليتنى من سرور لا أسميــــه
فصــــاح للسر سرُ منك يرقبه	كيف السرور بسر دون مبديه
فظل يلحظه سراً ليلحظـــــــه	والحق يلحظنى ألا أراعيــــه
وأقبل السر يغنى الكل عن صفتى	وأقبل الحق يغنيين ويغنيــــه

ولعل هذا يوافق قول سهل بن عبد الله (ت٢٨٣هــ) الذى يتضح معناه بــين الحــركة الســكون ، فالــبلاء حركة والسكون اتصال " حُرِّكوا بالبلاء فتحركوا، ولو سكنوا أتصلوا " . والواصل الذى يصله الله فلا يخشى عليه القطع أبــداً ، والمتصل الذى بجهده يتصل ، وكلما دنا انقطع . وكأن هذا الذى ذكره أبو سعيد القرشى حال المريد والمراد ، لكون أحدهما مباداً بالكشوف ، ولكون الآخر مردود إلى الاجتهاد (٢٧٥) .

ومن الآيات الكريمة التى تؤكد مفهوم الاتصال عند الصوفية قوله تعالى في سورة " الرعد " : ﴿ والذّينَ يَصلُون ما أمر الله به أنْ يــُوصَلَ ويخشون ربَّهُم ويخـــافَون سُــوءَ الحساب ﴾ (٢٧٦) ؛ فكأن الذين يصُلون ما أمر الله به أن

يوُصَلَ ، هم الذين يصلهم الله فلا يُخشى عليهم القطع أبداً ، لأنـــهم وصلوا ما أمـــر الله به أن يوصل ، فكان وصولهم في ثلاثة أحرف : همهم لله ، وشغلهم في الله ، ورجوعهـــم إلى الله ، كما قال أبو يزيد البسطامي (ت٢٣٤هـــ) . وعلى عكـــس هـــؤلاء الذين يأمرون أنفسهم بأن تصل ما أمر الله به أن يوصل ، نجد بعـــض الآيـــات تتوعد الذين يقطعون أسباب الوصول حين لا تكون أوامر الله موصولة لديهم ، وذلك قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ الَّذِين يَنقُضُونَ عَهدَ الله مِـــن بَعد مِيثَاقِه ، وَيَقطَعُونَ مَا آمَرَ الله بِـــه أَنَ يُوصَلَ ويُفسِدُونَ فِي الأَرضِ ، أُولَـــئِكَ هُمُ الـــخَاسِرونَ ﴾ (٢٧٧) . وقوله تعالى أيضاً في سورة " الرعد " : ﴿ الَّذين يَنقُضُونَ عَهدَ الله مِن بعد ميثاقه ، وَيقْطَعُونَ ما آمَرَ الله بِـــه أن يُوصَلَ ويُفسدُون في الأرضِ ، أُولَئِكَ لَـــهُمَ اللَّعْنةُ ولَـــهُمَ سُوء الدارِ ﴾ (٢٧٨) .

وعـــلى هذا ، فانقطاع ما هو موصول من قبيل الله تعالى ، هو لعنةُ من الله وخسرانُ مبين ، أما الوصول الحق ، فهو البقاء على العهد والوفاء به ورعاية المواثيـــق الإلهيـــة الـــتى أمر الله عباده أن تكون موصولة لديهم غير مقطوعة : موصولة في القلوب والسرائر ، وموصولة في أمور العمل والعبادة ، وأمور المعاش لـــتعمير الأرض لا إفسادها ، فإذا حصل ذلك للعبد - حسبما يريده الله - سمى واصـــلاً فالواصل هو الحاصل عند ربه - كما قال الجنيد - وربما كان المقصود بالحاصـــل في قـــول الجنيد ، هو الباقى على العهد ، لا ينقُضَه بعد ميثاق ، ولا يقطعه بعد أن تيسرت له أسباب الوصول . فالحاصل - على هذا التخريج - هو الذى حصلت له العناية عند ربه ، في تنفيذ ما أراد الله له أن يوصل . ولما كان العمَّـــال - لله أربعة : تائب ، وزاهد ، ومشتاق ، وواصل . فالتائب محجوب

بتوبته ، والزاهد محجوب بزهده ، والمشتاق محجوب بحاله ، والواصل لا يحجبه عن الحق شئ " (٢٧٩) . لماذا ؟!.. لأنه ما أراد أن يحجب أوامر الله عن أن تسير سيرتها المثلى كما أراد لها خالقها أن تكون، لا لشيء إلا لأنه لا يريد نقض عهد أوثقه مع الله ، ولا حل إبرام كان عقده مع ربه وهو في عالم الذر ، لأنه يعلم أن في هذا خسراناً ملعوناً من عند الله .

وإنه إذ لا ينقض العارفون عهود الله ومواثيقه ، ويحفظونها في قلوبهم ويعملون بها أعمالاً يرضى عنها الله ورسوله ،لم يتركهم الله هكذا بغير معونة ولا عواقب كريمة ، بل كافئهم بأن أوصل إليهم قلوبهم فهم محفوظون القوى ، ممنوعون من الخلق أبداً . ولما كان الوصول مقام جليل ، صار الشأن فيه أن الله تعالى إذا أحب عبداً أن يوصله ، أختصر عليه الطريق ، وقرب إليه البعيد . وتلك هي مكافأة الله لخدَّامه العارفين : أن يقربهم إليه بالمعرفة ، وأن تصير المعرفة الإلهية غاية لهم وجولة لقلوبهم وصولة لضمائرهم وخزائن أفئدتهم يجولون فيها ويصولون ولا يهابون أحداً من الخلائق ولا يكترثون لشيء من صغائر الاهتمامات وعظائم المنالات الدنيوية .. همُّهم كله هو معرفة الله لا يزالون فيها أبد الآبدين في الدنيا والآخرة . كان ذو النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) يقول : " ما رجع من رجع إلا من الطريق ، وما وصل إليه أحد فرجع عنه " . والمعنى في هذا ، أن صعوبة الطريق شاقة على كثير من السالكين، فإذا رجع منهم أحد عنها ، فرجوعه لصعوبة المضى في السير فيها ومشقة مسالكها ، أما الذى يجتاز مفاوذها ، فيكتب له الوصول ، حتى إذا ما وصل فلا رجوع له إلى ما كان عليه من قبل ، والعارف هو ذلك الذي يصل

فلا رجـــوع له بعـــد الوصول ، لأن حال العارف -كما قال ذو النون أيضاً- هو أنه : " لا يلزم حالة واحدة ، وإنما يلزمُ ربَّه في الحالات كلها " (٢٨٠) .

وإذا كنا وجدنا أن في بعض الآيات القرآنية المباركة ما يدل على مفهوم الاتصـــال عند الصوفية ، وأن الاتصال في التصوف مستقى – في حقيقته – من فهم الصوفية لدلالات الآيات المباركات ، فهماً يجئ نصيب التذوق فيه أكبر من نصـــيب النظر العابر والمعرفة السطحية ، فإننا نلاحظ – أيضاً – أن هناك بعض الآيات التى وردت فيها مادة " وصل " لكن دلالتها الظاهرية أوضح وأظهر من أية محاولة تصرف الظاهر عنها ، مهما قلبت النظر فيها على اختلاف وجوهه . ففى قوله في سورة " هود " ﴿ فلمَّا رَأَى أَيديَهَمُ لا تَصِلُ إِليَهِ نَكِرَهُم وأَوجَس مِـــنُهم خيَفةً ﴾ (٢٨١) . يأتى معنى قوله " لا تَصِلُ إِليَه " تأكيد منه بأنـــها لا تمـــتد أليه . والظاهر أن الأفعال المسبوقة بالنواهى وتأكيد النفى ، لا تدل على مفهوم الاتصال كما بينَّا معناه فيما سبق ، لكأنما تجئ دالة على الانقطاع ، فكما أن هناك بياناً ظاهراً للوصول إلى الله ، فهنا أيضاً تجد نوعاً من التنبيه الإلهى على صـــفات المـــنقطعين الذيـــن لا يصلون ما أمر الله به أن يوصل،ومن ثم فهم لا يتصلون.وإن جاء مدلول الآية ظاهراً كما في قوله تعالى في سورة " القَصَصَ " : ﴿ قـــال سَنَشُدُّ عَضُدك بأَخيكَ ونَجعل لكما سُلطَاناً فلا يَصلوُنَ إليكما ، بآياتنا أنـــتما وَمَـــنْ أتَـــبعكُمَا الغَالــبون﴾(٢٨٢).وقوله تعالى في سورة" الأنعام " : ﴿ وَجَعَـــلوا للهِ مِّما ذَرأ مِنْ الحرَثِ والأَنعَامِ نَصيباً فَقَالوا هَذا للهِ بَزعْمِهم وَهَذا لِشُـــرَكائِنا . فَما كَانَ لِشَرَكائِهم فَلاَ يَصِلُ إلى اللهِ ، وما كان للهِ فهو يَصِلُ إلى

شُرَكَائهم ﴾ (٢٨٣) . وقوله تعالى في سورة " هود " : ﴿ قالوا يالوط إِنَّا رُسُلُ رَّبكَ لَنْ يَصِلوُا إِلِيكَ ﴾ (٢٨٤) .

فهذه الآيات ظاهرة المعنى وليس الوصول فيها يعنى الاتصال كما عرفناه عند الصوفية . ونريد الأن أن ننتقل من هذه الجزئية إلى جزئية أخرى تطلعنا على مفهوم الاتصال في وجه جديد من وجوهه المختلفات .ذلك هو :

الاتصال في القُرب : -

لا يعزب عن العلم بــهذه الجزئية التى نحن بصددها أن مقامات المقربين مميــزة عــن أهل الغفلة المبعدين ، ولا تعد مقامات القرب ذات أهمية في التميز والــتفريد ، إلا لأنــهــا تدخل في هذا الوجه من الاتصال دخولاً مباشراً ، فلا يكــون الاتصال خليقاً بصاحبه إلا إذا كان موصوفاً بالقرب والمراقبة لله تعالى ، وصــار الواصــل بعيــداً عن نعوت الغفلة والتسويف ، فليس الواصل المقرب كالغــافل المــبعُد ، ولكنهما على النقيض ، فحين يكون الوصول قرباً من الله بأخــلص الطاعــات وبأحســن الجهود المبذولة في معرفته تعالى ، تكون الغفلة - بعداً عن طريق الله - شيمة الغافلين .

وعلامــة الإنســان الغافل عن الطريق ، إنه " محارف للتفريط ، معتاد للــبغي، شغوف بالتسويف ، مجبول على الملل والنسيان ، وهو موصوف بعدم العــزم ، مطبوع على طول الأمل ، منعوت بالجزع عند الشدة ، وبقلّة الشكر عند النعمة ، مولوع بالانخداع والاغترار " (٢٨٥) .

وإذا كــان الغافل المبعد ضد الواصل المقّرب ، فما هو ضد الغفلة طريق إلى الوصــول يسلكه السائرون ، وهؤلاء السائرون يعلمون أن الغفلة أصل لكل

شــر ، وأن اليقظــة والتنـبيه هما أصل لكل خير ، ومن علامات التيقظ ، الهم والحزن ثم حسن الاستعداد لما أهتم له السَّيار وحزن عليه .

يرى المحاسبى (ت٢٤٣هــ) أن الأكياس العقلاء ، إذا دعتهم النفوس إلى أن تقطعهــم بخدائعهــا عن سبيل نجاتــهم ، حاكموها إلى الحياء من الله تعالى ، فأذلــهــا حكم الحياء ، ولذلك كانت أعلى الأعمال في الدرجات أن تعبد الله عــلى السرور بمولاك ، ثم على التعظيم له ، ثم على الشكر ، ثم على الخوف . وآخــر الأعمــال هى التى تكون بالصبر ، والصبر على وجوه : تصبر ، وصبر جميل، ثم تخرج إلى الخوف ، والشكر ، ثم إلى التعظيم ، ثم إلى السرور (٢٨٦) .

وتحــليل المحاسبى هذا ، إنما هو تحليل بلغ من الدقة والغوص في أعماق النفوس مبلغاً يمتع معه الذوق وتسمو به النفس ويتقبله العقل بالطبع والغريزة ، مما جعل " ماسينيون " يصفه بأنه أرتفع بالتحليل النفسى إلى مرتبة قل أن نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً (٢٨٧) . ومن ذلك ما يقوله في تحليل "الغفلة" وهى ضد " التيقظ " ، فإذا كان التيقظ لا يقوم في الإنسان إلا وله من العلامات مــا يفيــد قيامه ، كالهم والحزن ، ثم حسن الإستعداد لما اهتم له وحزن عليه ، فكذلك الغفلة لها من العلامات الدالة عليها ، كالبطر والمرح ، لأنــهما يسهيان وينســيان التيقظ ، وفى ترك التيقظ ترك الاستعداد لما بعد الموت . والغافل عما يكــره الله ، قسوة في القلب ، وفى قساوة القلب ذهاب حلاوة الأعمال ، وفى ذهــاب حلاوة الأعمال قلة الطاعات ، وفى قلة الطاعات قلة الشكر ، وفى ترك الشــكر فساد ما عملت ، وحرمان ما طلبت وانقطاع الزيادة . ولكى تنصلح هــذه الأعمال ، لابد أن تنصلح أولاً القلوب ، وصلاح القلوب بعزل الأخلاق

الرديئة . قال : أعزل من أخلاقك ثمان خصال : التكلف في القول والفعل ، والمراء والمداهنة ، والجريرة - وهى الذنب والجناية - والخب - وهو الخداع والنمش - والمزاح والخداع ، والتغيظ " (٢٨٨) .

وبهذه المعرفة الدقيقة بخفايا النفوس ، تكون العبادة محكومة بأحكام علمية ومعرفية ومحفوظة بالسلوك ، بعد المراقبة ، على منهج يصعد به إلى أعلى درجات الوصول . والعبادة - لا شك - إذا هي كانت مقاماً من مقامات المقربين ، أوصلت صاحبها إلى حيث الاتصال بأسمى مراتب السعادات ، يتقدمها حفظ السلوك بالمراقبة في القول والفعل ، فإذا تدرج السالك في مراقي العبادة كان جديراً ببهبة الاتصال ، وهو المعنى بقوله تعالى : ﴿ والذِّينَ هُم لأَمَانَاتِهِم وَعهَدِهِم رَاعُونَ والذِّينَ هُم بَشَهَاداتِهِم قَائِمُونَ ﴾ (٢٨٩) .

ومن رعاية الأمانة أن يحفظ الإنسان أمانة الله في عمره ، لأن عمر العبد أمانة الله تعالى عنده يسأله عند موته ، فإن كان فرط فيه فقد ضيَّع أمانة الله تعالى ، وترك عهده ، فهو مُبعد من حيث يظن القرب . وإن راعى أوقاته وعمر عمره بالطاعات ، فلم تخرج ساعة إلاّ وهى في طاعة الله ، حينذاك يكون قد حفظ أمانة الله في عمره ووفى بعهده ، فله الوفاء من الله على الوفاء . كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ وأوفُوا بعَهدى أوَف بَعهدِكُم ، وإياىَ فَأَرْهَبون ﴾ (٢٩٠) ؛ أى فارهبوا منى ما ضيعتم عهوداً ، وأرهبونى حال ترككم الوفاء . وكما قال تعالى : ﴿ أفَمْن كانَ عَلَى بيِّنةٍمْنَ رَّبه وَيَتلوه شَاهدُ مِنْه ﴾ (٢٩١) . أى شهد مقام الله بالبيان " فقام بشهادة الإيقان . فليس هذا

كمـــن زُيِّـــنَ لـــه سُوءُ عَمَله واتبع هواه فآثره على طاعة مولاه . بل هذا قائم بشهادته متَّبعُ لشهيده مستقيمُ على محبه معبوده " (٢٩٢) . وعلى ذلك ، كان ضرورياً في منهج التصوف الذوقى أن تكون هناك مراعاة للأوقات ، لأن الوقت من عُمر الإنسان ، وعُمر العبد أمانة يُسأل عنها ، ومنه ما قاله الجنيد : " الوقت إذا فـــات لا يســـتدرك ، وليس شئ أعز من الوقت " (٢٩٣) . وللجنيد أيضاً مخطـــوط قصَره على مراقبة الأنفاس ومراعاة الأحوال بإزاء الخدمة الإلهية ، وهو بعنوان " السَّر فـــي أنفاس الصوفية " (٢٩٤) .

غـــير أن الفارق كبير بين قرب من الله يؤدى إلى الاتصال ، وتقرُّب إليه تعـــالى لا يؤدى إلى شئ غير البعد والخذلان ، فمن هذه الطائفة الأخيرة قومُ إذا تكلموا ، تكلموا بألسنة الأنبياء . وإذا ما فعلوا ، فعلوا أفاعيل الجبابرة ، السلوك عـــندهم شئ والنظر شئ آخر . الفكر شئ والتطبيق شئ آخر . فلا قرب ولا وصال ، ولكنه بعد من حيث يظن القرب ، وخذلان من حيث يظن الوصال . وقـــد اشـــترط القشيرى (٢٩٥) ؛ أن أول رتبة في القرب هى القرب في طاعته تعـــالى ، والالـــتزام فى جميع الأوقات بعبادته ، وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والـــتجافى عن طاعته . أو هو على أقرب التعبيرات الحديثة وجود الهوَّة السحيقة بـــين النظر والتطبيق ، أو بين الخطاب الأيديولوجى والممارسة العملية ، أو بين الفكـــر والعمل . والناظر إلى هذه المشكلة التى يضج منها الفكر المعاصر وتتلازم مـــع الحياة في وقتنا الراهن ، وفى كل وقت تـــهبط فيه القيم وتسقط المبادئ ، لا يجد أثراً لها على الإطلاق في تراثنا الروحى وثقافتنا الواعية بتطبيق الفكر على العمل ، والاعتقاد والإيمان على واقع الحياة الفعلية .

في هذا التراث الروحى وفي تلك الثقافة الواعية ، ضبط شديد بين القول يقو له المتكلم أو ينطق به المتحدث أو يكتبه الكاتبون في مؤلفاتهم الباقية ، وبين السلوك الذي يصدر في الحياة المعاشة .. فلا خلل بين النظر والعمل ولا إعوجاج ، ولا انفصام يبدو - ظاهراً أو خفياً - بين قول يراد به شئ وسلوك ينقضه ويعبر عن شئ آخر . فهذه الهوة الوسيعة لا تجد لها وجوداً في التصوف ، إذ يرجع دور التصوف إلى ذلك المزج المتصل بين العقل الحدسى والعقل التأملى ، أو بعبارة أخرى ، فإن دور التصوف يبرز في مثل هذا التلاحم المعهود في مستوى الوعى بين الفكر الدينى والممارسة التطبيقية : " فعندما تقبل الصوفية علم الكلام والشريعة وعدوهما محددين للأوامر العقلية والخلقية الإسلامية بمصطلح خارجى ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتواهما الداخلى ، ولممارسته عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الدينى والتطبيق الدينى إلى فلك عال من الوعى والغائية .

نعم .. إن اقتران العقل الحدسى والعقل التأملى ، أمر صعب بلوغه أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا نستطيع أن ننكر أن الحياة والفكر الدينى بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلى " (٢٩٦) . والغزالى بشخصيته الجبارة الفارعة ممن تجلّت فيهم هذه الصفة التى تثير الإعجاب ، فهو مفكر عاش آراءه ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ، ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه . وكان في كل مراحل تطوره الروحى صادقاً مع نفسه صدقاً لا يتطرق إليه شك (٢٩٧) . وما يجرى على الغزالى ، يجرى على كثير من سادة الصوفية

الكبار في هذه الصفة التي تثير إعجاب الباحثين المنصفين ، يجرى على ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وعلى السهروردى الحلبي المقتول (٥٨٧هـ) وعلى ابن الفارض (ت٦٣٢هـ) وعلى الحلاج (٣٠٩هـ) وعلى ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) وعلى عبد الكريم الجيلى (ت ٨٠٥هـ) وعلى جميع الصوفية الذين بوءوا الحياة الدينية والفكر الديني مبؤاً علياً ، فكان الواحد منهم في سبيل ما يعتقد يمضى في طريقه ولـو لاقـى فيه خطوب المنون . ولا عجب ..! فلو لم يكن الطريق الذى هم يسـيرون فيه حقيقاً بالتضحية ، ما ضحوا بأرواحهم في سبيل " المبدأ" والمعتقد الذى يعتقدونه ويدينون له بالولاء .

ونعود إلى القشيرى ، فنرى أصل " المبدأ " الذى يذكره لنا في " القرب والـبعد " معمولاً به في الحياة الروحية على وجه العموم ، فأول البعد بُعد عن التوفيق ، ثم بعد عن التحقيق ، بل إن البعد عن التوفيق - في العبادة والإخلاص فيها بالمراقبة والرعاية - هو بعينه البعد عن التحقيق - بالقرب والاتصال بالله . فقـد قـال صلى الله عليه وسلم مخبراً عن الحق سبحانه وتعالى " ما تقّرب إلىّ المـتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحـبنى وأحبه ، فإذا أحببته كنتُ له سمعاً وبصراً ، فبى يبصر وبى يسمع " فقرب العبـد أولاً بإيـمانه وتصديقه ، ثم قربه بإحسانه وتـحقيقه ، أما قرب الحق مـن العـبد ، فهـو ما يـخصّه به في الدنيا من العرفان ، وفى الآخـرة من كرامة الشهـود والعيان ، وفيمـا بين هـذا وذاك يـجئ التخصيص بوجوه اللطف والامتنان (٢٩٨) .

وقـد بـين أبـو طالب المكى (ت٣٨٦هـ) الفارق بين مقامات المبعدين ومقامـات المقربين ، فكلاهما دخلوا تحت حكمين لم يخرجوا منهما . أعلاهم دخـل تحت فضـله تعالى وهم أصحاب القرب . وأدناهم لم يخرج عن عدله وهـم أهـل البعـد . وفـى قوله تعالـى ﴿ لِيَجزىَ الذّينَ آمَنوا وعَمِلُوا الصَّـالحَات من فَضْلهِ ﴾ (٢٩٩) ؛ إجمالُ لوصف ما خص به أولياءه بالفضل . وفى قوله تعالى ﴿ لِيَجزيَ الّذينَ آمَنوَا وعَمِلُوا الصَّالَحات بالقسطِ ﴾ (٣٠٠) ؛ إجمال لوصف ما خص به عموم خلقه بالعدل . وما جاء هذا الاختصاص المجمل منه سبحانـه إلا لأن الفارق كبير بين توجُّهات القلوب العاملة ، ففرقُ ، وفرقٌ كبير ، بين قلب لا يشهد إلا الله ولا يسمع إلا منه ، ولا يتألّه إلا إليه ، والله هو الأغلب على همه ، والأقرب إلى قلبه . وبين قلب حشوه الخلق ، وهمه الرزق ، لا يـنظر إلا إليهم ، ولا يطمع إلا فيهم .. الـخلقُ أغلب شئ عليه ، والخلق أقرب شئ إليه .

ففـى هذه الحالة ، كان اختصاص الله تعالى بالعدل جزاءً للمبعدين عن الله بالخـلق ، لأن البعد صفتهم وظهور النفس عليهم وتحكم سلطانـها فيهم مكان البعد الذي يوجد البعد معه . وفى الحالة الأولى ، صار اختصاص الله تعالى بالفضـل ثوابـاً للمقربين إلى الله بالحق ، فكل مقرب إلى الحق ، كان القُرب صـفته ، وخنوس نفسه عنه ، وتسخيرها له ، إنما هو مكان القرب الذي يوجد القرب عنده ، فذلك من السابقين إلى ربه ، بعكس المبعد ، فهو مثبط بنفسه عن ربـه كمـا في قو له تعـالى ﴿ فَـلا تَـدعُ مَـعَ اللهِ إلَهاً آخرَ فَتَكُونَ مِنَ المعُذَّبِينَ ﴾ (٣٠١) . وكما في قوله تعالى ﴿ولا تدعُوا مَنَ دوُنِ الله مَالاَ يَنفعُكَ

ولا يَضُــرك ، فَــإن فَعَلْتَ فَإنَكَ إذاً مِّنَ الظَالِمينَ ﴾ (٣٠٢) . فالبعُد حجاب والمبعد في عذاب ، لأن المبعد مبعد عن الحق ، وهو محجوب لعدم إيمانه ، هو من الذيــن في آذانــهم وقــرُ والقرآن عليهم عمى ، فهم لا يؤمنون أولئك ينادون مــن مكان بعيد . أما المقرب فهو على مزيد ، لأن القرب نعيم وترويح كما في قو له : ﴿ فأما إن كان من المقربين فروحُ وريحانُ وجنةُ نَعِيمَ ﴾(٣٠٣). روح بقــريب ، وريحان من حبيب ، وجنة نعيم بقرب منعم . إنما البعد حجاب كما في قو له تعالى : " كلا إنَّــهم عَنَ ربِــهَم يومئذ لمحجوبون ثم إنَّــهُم لَصَالوُا الجَحِيم " (٣٠٤) .

إلا إن عــذاب الحجــاب أعظم بكثير من مقاساة عذاب الجحيم ، وما مقاســاة الجحــيم شيئاً بالنسبة لعذاب الحجاب عن الله . فهو شئ لا يناله إلا المبعدون .. وشتان بين عبد منقطع إلى ربه يخدمه ، وآخر منقطع لخدمة الخلق ، يعــبدهم ؛ الأول مروُّح بالقرب محي بالحضور ، والثاني ملعون بالبعد ، معذب بالحجــاب ؛ شــتان بين عبد منقطع عن الناس ، وعبد موصول به الوسواس ، شــتان بين عبد منقطع بالشوق إلى المولى ، وعبد آخر منقطع بالــهوى معانق للدنيا " (٣٠٥) .

قال المكى : فهذه مقامات المقربين بالحسنى وأضدادها مقامات المبعدين بالســوء . فــإذا كــان العبد على وصف من الحقيقة ، وفى مقام من التقوى ، أستحق الثناء من العظيم الأعظم غاية الطالبين ونــهاية رغبة الراغبين ، ولذلك لأنــه قــد تحقق بالوصف ونال من القرب لتبعده عن حظوظ النفس فضلاً عن حســن الثناء من مولاه . ولا يكون هذا إلا لأولياء الله المتقين وحزبه المفلحين

وعـــباده الصـــالحين .. وهم ثلاث طبقات من مقربى أصحاب اليمين (١) أهل العلم بالله تعالى (٢) وأهل الحب لله تعالى (٣) وأهل الخوف من الله تعالى .

فهـــؤلاء خصـــوص أوليائه المقربين:استحضرهم فحضروا واستحفظهم العلم فحفظوا ، واستشهدهم عليه فشهدوا.فهم الأدلة منه عليه،وهو دليلهم إليه. وهم جامعوا العباد به ، وهو جامعهم عنده لديه .. أبدال الأنبياء والربانيون من العلماء (٣٠٦) .

ولـــهؤلاء يحق الاتصال .. !!

نعـــم .. لهـــؤلاء يحق الاتصال بالله ، إذ يكونوا منه على قرب ليس فيه بعـــد ، وعلى مودة ليس فيها مخالفة ، وعلى طاعة ليس بعدها عصيان . ولأجل ذلـــك أشـــترطـــوا أنـــه " لا يكون قرب العبـــد من الـــحق إلا ببعـــده عن الـــخلق ، وهـــذه من صفـــات القلـــوب دون أحكـــام الظـــواهر والكون كما نص القشـــيرى (٣٠٧) .

بيد أنه إذا نظرنا إلى قرب الحق سبحانه من كافة المخلوقين وجدناه قرباً بالعـــلم والقدرة ، وإذا نظرنا إلى قربه من عباده المؤمنين ، وجدناه قرباً باللطف والنصرة . وإذا تحققنا من قربه لأوليائه الصالحين ، ألفيناه قرباً بخصائص التأنيس مختصـــاً بالأولياء دون غيرهم . ولما كان الأولياء هم الذين يأنسون بالله ويجدون في هذا الأنس نوراً ساطعاً ، صار القول بأن الله وليهم من حيث هم أولياؤه قولاً مقبولاً على جميع الأحوال . لأنـــهم قوم يستوحشون من الخلق بمقدار إتصالهم بـــالله وقـــربـــهم مـــنه . وإن عبداً وجد حلاوة ذكر الله في قلبه ، لا يجد في

المخـــلوقين مـــا يؤنسه ، لأنه مربوط الصلة بينه وبين الله تعالى ربطاً قوياً محكماً قائماً على العلم والحب والخوف ، وعلى الأنس والقرب والاتصال .

فمن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى ، فأقل ما يجب عليه تأدية لفرائض هـــذا الـــتحقيق أن يكـــون دائم المراقبة له ، أى عليه أن يكون رقيباً على قربه مـــن الله ، فإن لم يحثه رقيب التقوى ، حثه رقيب الحفاظ والوفاء ، وإن لم يحثه عـــلى المراقبة رقيب الحفاظ والوفاء ، حثه عليها رقيب الحياء . وفى هذه الآيات البيـــنات دليـــل على قرب الله من عبادة كقوله تعالى في سورة "ق" ﴿ وَنَحنُ أَقْـــرَبُ إليـــهِ من حَبلِ الوَرِيدِ ﴾ (٣٠٨) . وقوله تعالى في سورة " الواقعة " : ﴿ وَنَحنُ أَقْرَبُ إليهِ منكُم ﴾ (٣٠٩) . وقولـــه تعالى في سورة " الـــحديد " ﴿ وَهُـــوَ مَعَكُم أينَما كُنتـــم ﴾ (٣١٠) . وقوله تعالى في سورة " المجادلة " : ﴿ ما يَكونُ مِّنَ نَجْوى ثَلاثَةَ إلاَّ وَهُوَ رَابِعهُم ﴾ (٣١١) .

وأكمـــل أحوال الصوفية في القرب هو غياب العبد عن القرب ، ومعنى الغيـــاب هـــو عدم رؤية قربه من الله لقرب الله منه ، ففى رؤية قربه من الله ، إلتفات إلى حظوظ النفس ، والصوفية الكمَّل لا يلتفتون إلى حظ النفس عندهم بـــل يدعون إلى القضاء عليه حتى في أعلى درجات الاتصال . قال أبو يعقوب السوسى (ت٣٣٠هـــ) : " ما دام العبد يكون بالقرب لم يكن قربٌ حتى يغيب عن القرب بالقرب ، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب ، يعنى إذا ذهب عن رؤية قربه من الله بقرب الله منه " (٣١٢) .

عـــلـــى أنـــــهم اختلفـــوا في القرب ، أيكـــون بالصفـــة أو يكون بالمكـــان ؟! وصارت أقوالهم في ذلك عرضة للبحث عن الأصوب والأرجح في

معيار الالتقاء على الصورة الواجبة الأخذ بها في هذه الأقاويل ، فالذين يقولون منهم أن القرب بالصفة كانوا أكثر إعتدالاً ومشروعية ، والذين كانوا أطلقوا أن القرب بالمكان ، أو ظنوا في حال سكرهم ووجدهم أن القرب يكون بالمكان ، أوفهم منهم خطأ أنهم يقولون بالقرب المكانى ، كانوا أكثر شطحاً ورعونة ، وقد وقعوا - وأوقعوا غيرهم - في أغلاط كثيرة لم يحبذها أقطاب التصوف السنى ، وإن عذروا أصحابها على اعتبار إنها قيلت في مجالس سكر ، ومجالس السكر ينبغى أن تطوى ولا تحكى .

من هذه الأخطاء التي شاعت في التصوف السنى ، خطأ القول بالحلول ، وخطأ القول بالإتحاد ، وكلاهما من الحالات التي ترتد إلى ظاهرة الشطح ." والشطح " عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهى نادرا أن توجد من المحققين - هكذا أطلق عليها ابن عربى (٣١٣) . فمن الصوفية من نسب نفسه بالشطح إلى الاتحاد ، ومنهم من نسب نفسه إلى الحلول ، ومنهم من قصَّر في ذلك فمال إلى التشبيه الظاهر ، إذ جرت على لسانه بعض الألفاظ التي ألحقته بطوائف النصارى في ظنهم " تذرع الناسوت باللاهوت أو إتحاده به " كما قالوا في عيسى عليه السلام (٣١٤) . ومن ثم ، فقد وجب أن يكون القرب بالصفة وليس بالمكان ، وكل اتصال يسبب السعادة للإنسان لا يمكن أن يكون للمكان دخل فيه ، وإنما هو باكتساب العبد للصفات الحميدة ، والتخلق بالأخلاق الفاضلة التي هى أخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان واللطف ، وإفاضة الخير ، والرحمة على الخلق ، والنصيحة لهم ، وإرشادهم إلى الحق ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة .

فهـــذا كله يفيد القرب من الله تعالى لا بمعنى القرب المكانى ولكن بمعنى القرب بالصـــفات : التخلق بأخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية على ما قال الغزالى رحمه الله (٣١٥) .

ومما يُحسب للغزالى أنه كان دفع في وجه الأخطاء التي كانت تنتشر في أحوال القرب والاتصال والفناء ، وينتج عنها ظنون الحلول وتصورات الإتحاد ، فهـــو لئن كان يؤمن بالقرب وبحال الفناء والاتصال ، وبدرجات الواصلين من مشـــاهدة وكشـــف وغـــير ذلك إلا أنه يحرص حرصاً شديداً على التفرقة بين خصائص العبودية ولوازم البشرية من جهة ، وبين طبيعة الذات الإلهية من جهة أخرى (٣١٦) .

وبـــرغم هـــذا ، فقد ظلت مشكلة الواحد والكثير ، باعتبارها مشكلة ميـــتافيزيقية ، هى أكثر المشكلات التي صدرت عنها تصورات الصوفية لأحوال الإتحـــاد والحلول . فإذا بالغزالى بحسه الذوقى الرفيع يحسم هذه المشكلة حسماً واضـــحاً جرد فيه العارفين من تـــهمة الحلول أو الإتحاد ، ووصف أحوالهم - بعـــد العروج إلى سماء الحقيقة - وصفاً كانوا فيه على اتفاق فيما يرونه من أن " ما في الوجود إلا الواحد الحق " (٣١٧) .

لكن منهم من كان له بإزاء هذه الحال ، عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار لـــه ذلك حالاً ذوقياً ، ومن هذا وذاك ، انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة . ولما استوفيت فيها عقولهم ، صاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يكن عندهم إلا الله ، فســـكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم " أنا الحق " و" ما في

الجبة إلا الله " - ولعله يقصد الحلاج - وقال الآخر " سبحانى ما أعظم شانى!" - كما هو منسوب للبسطامى - ولما كانت هذه هى أحوال العشاق بعد العروج إلى سماء الحقيقة ، جاء عذر الغزالى لهم بأن كلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يحكى ، إذ لما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا ، أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد ، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه " أنا من أهوى ومن أهوى أنا " (٣١٨) . فالمسألة إذن مسألة شعورية ، الحلول فيها شعور ، والإتحاد ليس شيئاً أكثر من كونه حالة شعورية يستشعرها الصوفى ساعة أن يشهد الوجود الحق الواحد المطلق ، الذى الكل به موجود بالحق ، فإذا الكل متحدٌ به من حيث كون كل شئ موجوداً به معدوماً بنفسه ، ومن هذه الحيثية يكون شعور الصوفى بالإتحاد ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد بالحق ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فإنه محال (٣١٩) .

ويختلف تصور الصوفية للمشكلة الميتافيزيقية في الوحدة والكثرة عن تصور ابن عربى لها ، فسياق كلام ابن عربى هو سياق وحدة الوجود : ما في الكون كله إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين " (٣٢٠) .

ففى مذهب ابن عربى ،ترى الوحدة هى صفة الوجود الحق الأساسية ، بينما تجد الكثرة مظاهر للوجود الظاهر ، فمن قال بالكثرة ووقف عليها نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم وهو كثرة الأعيان ، ومن حيث

تجـــليها في الأسماء الإلهية وهى أيضاً كثرة معقولة ، لتمايز كل منهما عن الآخر ووجـــود النسب والإضافات فيها ، ومن حيث ظهورها في أسماء العالم أى في صـــفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان والتغير وما شاكل ذلك . أما من قال بـــالوحدة ، فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتـــها التى لا كثرة فيها بوجـــه من الوجوه . فهى تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التى هي كثرة الإتصـــاف بالأسماء ، فهى غنية لا عن أعيان العالم فحسب ، بل عن الأوصاف أيضاً . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يرى الوحدة في الكثرة ؟ .. ومن ذا الذي يقـــتدر مهمـــا أوتى من خيال وتجريد أن يلغى اعتبارات الكثرة في هذا الوجود العينى لتصورات الإنسان المعقولة والمقبولة ؟! .. تجئ الإجابة من ابن عربى نفسه حين يقرر إن الوحدة التى هى كامنة في هذه الكثرة ، وإن الكثرة التى هى نسب وإضافات لتحليات الوحدة ، لا يمكن أن يشهدها أحد إلا ذلك الذى أوتى من الذوق الخالص نصيباً كافياً لإدراك الوحدة في الكون والوجود ، إدراكاً يستوى فيه الواقف مع الأحدية فيكون مع الحق من حيث ذاته ، مع الواقف مع الحق من حيـــث ذاتـــه فيكون مع الأحدية . ولأجل هذا ، فكل من قال بالكثرة وحدها محجـــوب ، لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة ، وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة ، فهو محجوب أيضاً ، لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة .

أمـــا العـــين الواحدة ، فلا يدركها إلا ذلك الرجل الذى أوتى معدن الذوق الرفيع ، يدركها العارفون بالله ، أولئك الذين شاهدوا الوحدة في الكثرة بعـــد علمهم بحقيقة الأمر على ما هو عليه ، لأنـــهم قد ارتفعوا ، وارتفعوا إلى

حيث أسمى درجات الإدراك ، فإذا الحق أمامهم في الخلق ، وإذا هم يقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا - ذوقاً - أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته (٣٢١) .

هكذا يمضى بنا ابن عربي في أُفقه الواسع وخياله الرحيب ، فيعَّول إدراك الوحدة على العارف ، والعارف وحده دون غيره من أنواع المدركين ، ومعنى أن يدرك العارف بكل ما أوتى من هبات الإدراك هذه الوحدة ، هو بالتقريب نفس المعنى الذي يدركه المتجرد بقلبه وعقله وذوقه عن أوهاق المادة وفهاهات السقوط في الكثرة الكثيرة .. الكل دون الله إذا ما أنت حققته وجدته عدماً - إن في التفصيل وإن في الإجمال - فمن لا وجود لذاته من ذاته ، لا يمكن أن يكون وجوده إلا عين محال ، لولا أن الله قد وهبه الوجود ، فوجوده من ذات الذات لا من ذاته هو ، وإذ نرى العارفين قد فنوا ، فلم يشهدوا شيئاً من صور الموجودات ولا من ذواتها ، هم لم يشهدوا سوى المتكبر المتعالى ، فرأوا سواه على الحقيقة هالكاً في الحال والماضى والمستقبل وقد صدق ابن عطاء حين قال : " مما يدلك على وجوده قهره ، سبحانه ، أن حجبك عنه بما ليس بموجود معه " (٣٢٢) . فكأن هذا الحجاب صار منه بغيره ، ولو أزحنا عن أنفسنا ظلمة هذا الغير ، لما كان هناك حجاب ، وقتئذ تدرك أن الواحد في الكثير ، وأن الكثير دليل على الواحد ، بل العين واحدة . قال بعض العارفين : " لو تكلّفتُ - وهذا بعد المعرفة - أن أرى غيره ، لم أستطع ، فإنه لا غير معه حتى أشهده معه " .

على العارف يكون إدراك الوحدة ، لا على غيره من أنواع المدركين .. هـــذه حقيقة لا شك فيها ..!! إنما الشيء الذى هو مدعاة للشكوك ، أن نبتر نظـــرية " وحدة الوجود " عند ابن عربى ، عن روافدها الشعورية التى يسميها الباحثون والدارسون بـــ " وحدة الشهود " . نحن لا نستطيع أن نفصل النظرية عند ابن عربى عن الحالة عند البسطامى والحلاج ، ففى كلا الأمرين هناك وصلة عميقة تربط النظرية بالحالة .

هـــذه الوصلة الروحية هى التى يعبر عنها العارف في حال اتصاله بالله - ذوقـــاً - إن في الـــنظرية وإن في الحالـــة - هى نفسها تجربة العارف الروحية والشعورية ولا تزيد . هى " ميادين " النفوس ومعاناتـــها الجاهدة . هي روضة ريـــاض العارفين ، تتعدد أمامك أسماؤها وصفاتـــها ، لكنما حقيقتها واحدة . وهب أن تقسيمات الباحثين كانت تدلنا على أن هناك فارقاً كبيراً بين تصوف ابن عربى الفلسفى ، وتصوف الحلاج والبسطامى الشعورى بإعتبار الأول نظرية فلســـفية في وحـــدة الوجود . والثانى حالة شعورية يشهدها الصوفى حال فنائه واتصاله ، فإننا في هذا الموضوع - موضوع الاتصال - لا نستطيع أن نفصل بين الـــنظرية وأصـــولها العميقة الجذور في التراث الروحى ممثلاً في هاته الحالة. ولا نســـتطيع أن نقول إن العارف في حال اتصاله ، يفرق بين وحدة وجود ووحدة شـــهود . ليس هذا من شأن العارف ، ولا هو مما يدخل في نطاق اهتمامه . بل هو من شأنى أنا الذى أدرس وأصنف كيما يحلو لى الدرس والتصنيف ، فأنسب هـــذا إلى شهود الوحدة وذاك إلى وجود الوحدة .. ولا فرق عند العارف حال اتصاله بالحق بين هذا وذاك .

مـــا نحن بتاركى ابن عربى حتى نعرف رأيه في القرب .. ما هو ؟! .. وكيـــف يكـــون ؟.. ومـــن الظاهر أن القرب عنده مربوط بالفناء من جهة ، وموصول بمذهبه في وحدة الوجود من جهة أخرى ، بدليل إنه يحدثنا عن أنواع القـــرب كمـــا يحدثـــنا عن عين القرب . والقرب عند ابن عربى قربان : قرب نوافـــل ، وقرب فروض . قرب النوافل ، فهو للعبد المتحقق بالحق من حيث أنه فـــنى في صـــفات الحـــق عن صفاته ، فقام الحق مقام صفاته . وهو المشار إليه بقولـــنا : فمنًّا من يكون الحق سمعه وبصره ، بعلامات وآيات تدل على ذلك ، أخـــبر عنها الشارع في الحديث المشهور عن القرب . فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتـــهم الواقفين مع حجبها .

أمـــا قرب الفرائض ، فهو لعبد متحقق بالحق من حيث أنه فنى في ذات الحـــق عـــن ذاته ، فقام الحق مقام ذاته . فإذا كنا عرفنا أن قرب النوافل كان مشهود الحق فيه ظاهراً بحسب الصفات ، فإن قرب الفرائض ، لا يكون إلا لعبد هـــو فـــانى بالذات باق بالحق ، وهو الذى يسمع به الحق ، ويبصر به الحق ، فهوسمـــع الحـــق وبصـــره ، بل صـــوره الحـــق ،كالذى قال فيـــه ﴿وَمَـــا رَمَيتَ إِذْ رَمَيتَ وَلَكِـــنَّ اللهَ رَمَـــى ﴾ (٣٢٣).هـــذا عـــن قـــرب النـــوافل وقـــرب الفرائـــض عنـــد ابن عـــربى (٣٢٤) .

أمـــا عين القرب ، فهى بمثابة المقام الذى يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو الغاية التى يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحـــدة الوجود ، وهم لا يسيرون في طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه

سوقاً بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي . يقول : " فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب " (٣٢٥) .

فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله ، والسالك الذى حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان ، وإلى الصنفين أشار ابن عربي بأهل الجنة وأهل جهـــنم . إذ الأولون حاصلون في عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون في عين البعد عنه " (٣٢٦) .

فالقـــرب أو الاتصـــال عند ابن عربي مغلّف بسياج من مذهب وحدة الوجـــود ، بعكـــس الغزالى الذى يعنى القرب عنده قربٌ بالصفات. و لم يكن الغزالى في أحاديثه عن القرب ، وفيما أتى به من منهجية معتدلة وزن فيها القول حـــتى أحاطـــه إحاطة بارعة ، لم يكن بدعاً في ذلك ، فقد سبقه إليه كثير من الصـــوفية الســـنيين ، مـــن ذلـــك مـــا رواه القشيرى عن أبي الحسين النورى (ت ٢٩٥هـــ) إنه رأى بعض أصحاب أبي حمزة فقال : أنت من أصحاب أبي حمـــزة الذي يشير إلى القرب ، إذا لقيته فقل له : إن أبا الحسين النورى يقرئك الســـلام ، ويقـــول لـــك : قربُ القرب فيما نحن فيه بَعْدَ البعدِ ، فأما القرب بـــالذات ، فـــتعالى الله المـــلك الحق عنه ، فإنه متقدس عن الحدود والأقطار ، والـــنهاية والمقـــدار ، ما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنه حادث مسبوق . به جـــلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل ، فقرب هو في نعته محال وهو تدانى الـــذوات ، وقرب هو واجب في نعته ، وهو قرب بالعلم والرؤية ، وقرب جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده ، وهو قرب الفضل باللطف " (٣٢٧) .

وهـــذا النص القاطع يبين لنا اختلاف مفهوم القرب في التصوف السنى عـــنه في التصـــوف الفلســـفى من ناحية ، ومن ناحية أخرى يوضح أن القرب لا يكون أبداً إلا بالصفات يتخلق بـــها العبد إلى أن يصير قريباً من الله .

وهـــذا القرب الذي يكون بالتخلق بالصفات هو أدنى إلى قرب النوافل عند ابن عربى فإن معنى التخلق بالصفات الحسنة ، هو فناء الصفات المذمومة ، ثم فـــناؤه في صفات الحق لتصير هذه الصفات ربانية ، كأن يكون الحق قائماً به مقام صفاته ، ويحمل على معنى قوله – عليه السلام – : " لا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالـــنوافل حـــتى أحـــبه ، فإذا أحببته كنت سمعه ، وبصره .. وكذا سائر جوارحـــه– كمـــا في الحديـــث المشهور عن رب العزة . هذا القرب هو قرب التخلق ، والتخلق بالأخلاق الربانية صفة القلوب القريبة من الله ، الموصولة على الـــدوام بالـــبقاء معه بعد الفناء فيه ، إذ لا يقترب الله من عباده ، إلا بحسب ما يـــرى مـــن قـــرب قلـــوب عبـــاده منـــه ، فانظـــر ماذا يقـــرب من قلبك كمـــا قـــال الجنيـــد (٣٢٨) .

ولكى ننفى عن التصوف والصوفية دعوى القول بالقرب المكانى ، يهمنا أن نذكر في هذا الصدد ، أن القرب لو كان بالمكان ، لـــجاز أن يكون في حق ســـيد الخلق محمد – صلوات الله عليه – أولى وأحرى ، فقد اختلفت الأحاديث الواردة في معجزة الإسراء والمعراج ، كما اختلف المفسرون في قول الله تعالى : ﴿ ثم دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوسَيْنِ أَو أَدنَىٰ ﴾ (٣٢٩) . فقالوا أن الدنو والتدلى منقســـم ما بين محمد وجبريل عليهما السلام أو مختص بإحدهما من الأخر ، أو من السدرة المُنتهى . فمن قائل أن محمداً دنا فتدلى من ربه ، ومعنى دنا ، قرب.

وتدلـــى زاد في القرب ، أو هـــما بـــمعنى واحد أى قرب مثلما قال الرازى وابـــن عـــباس . إلـــى قائل أن الله تعالى دنا من محمد فتدلى إليه ، أى أمرهُ وحكمُـــهُ، فـــتدليه إنمـــا كان بالحكم والأمر ، أو أنه دنا من عبده محمد صلى الله عـــليه وســـلم فـــتدلى ، فقـــرب مـــنه فـــأراه ما شاء أن يريه من قدرته وعظمـــته . وقيـــل أن محمداً دنا من ربه فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إليه ما بما شاء (٣٣٠) .

قـــال جعفـــر بـــن محمد الصادق : أدناه ربه منه حتى كان منه كقاب قوســـين .. والدنو من الله لا حد له ومن العباد بالحدود ، وقال أيضاً انقطعت الكيفيـــة عن الدنو : ألا ترى كيـــف حجب جبريل عن دنـــوه ودنا محمد إلى مـــا أودع قلـــبه من المعرفـــة والإيمان ، فتدلى بسكون قلبـــه إلى مـــا أدناه وزال عن قلبه الشك والإرتياب (٣٣١) .

لا ريب كانت هذه الاختلافات بين المفسريـــن ورواة الحديث في معنى " الدنـــو " كيـــف كـــان لســـيد الخلق . تدلنا على أن القرب من الله تعالى لا يمكن أن يكون كقرب البشر بعضهم من بعض ، وإنما هو أمر له كيفية ، هذه الكيفيـــة مجهولـــة الظاهـــر ، ولربما كان هذا السبب هو الذى أدى بإختلاف المختلفين في تفسير قوله " دَنا فتدلىَّ " ولقد فصل القاضى أبو الفضل عياض (ت ٥٤٤هـــــ) القول في ذلك بعد أن تعرض لأقاويل المفسرين ورواة الحديث في هذه النقطة على وجه التحديد، وهو فصل لقول كنا رأيناه من قبل عند الغزالى. قال القاضى عياض : " أعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقربُ هنا من الله أو إلى الله ، فليس بدنو مكان ، ولا قرب مدى ، ولا هو بدنو حد كما ذكر جعفر

بـــن محمد . وإنما دُنُوّ النبى صلى الله عليه وسلم من ربه . وقربه منه إبانةُ تتضح بـهـــا عظيم منـــزلته وتشريف رتبته ، وأشراف أنوار معرفته ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته . ومن الله تعالى له - أى الدنو من رب العزة لسيد الخلق - هو دنو مبرةُ وتأنيس وبســـط وإكرام . ويتأول فيه مـــا يتأول في قولـــه : ينـــزلُ ربنا إلى ســـماء الدنيـــا .. عـــلى أحـــد الوجـــوه نـــزول إفضال وإجـــمال وقبـــول وإحسان (٣٣٢) .

بيـــد أننا لو نظرنا إلى موضوع " الولاية " في التصوف ، ألفيناه أقرب الموضـــوعات مـــن غيـــره إلى معانـــى القرب والاتصـــال والدنو ، فمادة " وَلـــْيَ " بســـكون اللام تعنى القرب والدنو . يقال تَباَعَدَ بعد وَلـــْيَ ، وكل ممـــا يـــليك ، أى ممـــا يقاربك" ... قال إبن السَّكِّيت : (الولاية) بالكسر - السلطان. (والوَلاية) بالفتح والكسر النصرة (٣٣٣) .

وأغـــلب الظن أن الولاية - بالكسر أو بالفتح - تطلق على الصوفية إذا نحـــن أجـــزنا أن تطلق في التصوف بالكسر بمعنى السلطان ، لأنـــهم يستمدون ســـلطانـــهم من الله فيقربـــهم منه تعالى على أن يكون سلطانـــهم من سلطانه وكفى ، هذا إذ صرفنا اللفظ عن ظاهره . ويجوز كذلك - وهو الأصوب - أن تطـــلق بالفتح والكسر عند الصوفية ويكون معناها النصرة ، لأنـــهم منتصرون بـــالله ، قريبون منه على معنى قوله تعالى ﴿ وهو يَتولى الصَّالحينَ ﴾ (٣٣٤) . وقو له تعـــالى أيضاً ﴿ ألاَ أنَّ أولِيَاءَ اللهِ لا خَوفُ عَلَيهِم ولا هُم يحزَنونَ الذَّينَ أمَنوُاْ وَكَانوُا يَتَّقوُنَ ﴾ (٣٣٥) .

فإن كانت الولاية بالكسر إسماً فهى تطلق بمعنى السلطان لأن مددهم في القربة والاتصال من سلطان الله . وإن كانت الولاية بالفتح مصدراً ، فهى تطلق بمعنى النصرة والمعونة والرعاية ، كما في قوله تعالى في سورة " الكهف "
﴿ هُنَالِكَ الوَلاَيَةُ للهِ الحَقّ ، هُوَ خَيرُ ثَوَاباً وَخَيرُ عُقباً ﴾ (٣٣٦) .

ومادة " ولى " في ما يرجحه أئمة المفسرين - كالطبرى والزمخشرى والرازى - تدل على معنى القرب ، فولى كل شئ هو القريب منه في اللغة - كما تبين لنا بالرجوع إلى المادة حيث يفرع الصوفية تفريعات كثيرة على هذه المادة مما يتفق مع تخريجهم الذوقى ومنطقهم الوجدانى (٣٣٧) .

وقد تقرر في ترجيح المفسرين أن القرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولى الله من كان قريباً بالصفة التى وصفها الله ، أى الإيمان والتقوى . وإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه ، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه ، فهنالك حصلت الولاية (٣٣٨) .

ومعنى ذلك أن القرب من الله في كل حال لا يحتمل أن يكون قرب مكان بوجه من الوجوه ، وكل قرب منه بالمكان أو بأى صفة مكانية يعنى البعد عنه ، لأن تدنى الذوات في نعته محال . من أجل ذلك ، قال الواسطى : " مَنْ توهَّم أنَّه بنفسه دنا ، جعل ثَمَّ مسافة (أى جعل هناك مسافة تدل على المكان) بل كل ما دنا بنفسه من الحق تدلىّ بعُداً يعنى عن درك حقيقته ، إذ لا دنو للحق ولا بعُدَ " .

أما القول في تفسير آية الدنو " قاب قوسين أو أدنى " فهو قول يعود إلى من جعل الضمير عائداً إلى الله تعالى لا إلى جبريل ، على هذا كان عبارة عن

نـــهايـــة القرب ولطف المحل وإيضاح المعرفة والإشراف على الحقيقة من محمد صـــلى الله عـــليه وسلم . وهو كذلك عبارة عن إجابة لرغبة وقضاء المطالب وإظهار التخفى (أى المبالغة في الإلطاف والإكرام ، وإنافه المنـــزلة وزيادتـــها، وجلالـــة المرتبة من الله له . ويتأول فيه ما يتأول في قوله " من تقرب منى شبراً تقربت منه ذراعاً ، ومن أتانى يمشى أتيْتهُ هرولة " ؛ذلك قرب بالإجابة والقبول وإثبات بالإحسان وتعجيل المأمول (٣٣٩) .

* * * *

فإذا كان القرب بـــهذه المثابة في حق محمد – وهو سيد الخلائق وأقرب الأقـــربين إلى خالقـــه – فمـــا بالك بقرب من دونه من الأولياء والصالحين ، لا يكـــون قـــرباً مكانياً ولا معراجاً جسمانياً بحال . وإنـــما هو معراج روحى تـــذوب فيه الفوارق الحاجزة والعلائق العارضة بين الأرض والسماء، وتتلاشى كثافة الجسد الظلمانية لتصعد الروح في طراز من الفضائل والصفات العلوية إلى أسمـــى الغايـــات حين تحقق الاتصال بالله فتظفر بما لا يمكن أن تظفر به أرواح المحجوبـــين الذين تقف دون صعود أرواحهم حواجز المادة وكثافة الظلمة ، فلا يعرفون أن الاتصال بالله شأن هام من شئون العقيدة وشئون التطبيق .

ونموذج معراج النبى – صلوات الله عليه – هو النموذج الصالح والكامل الذى أقام الصوفية معاريجهم الروحية عليه ، فطهروا النفوس والأبدان ، ورققوا الحواشي والطباع ، وهذبوا الأفئدة والضمائر ، وخاضوا من أجل ذلك كله أعنى الـــتجارب الـــروحية وأقساها على النفوس ، فكانت لهم من سيرة النبى أسوة حســـنة، ومن مشكاة نبوته هداية صالحة ، لأن تقام عليها أعباء الطريق إلى الله

والاتصال به والحب له والفناء فيه والقرب منه على أكمل ما يكون ، الاتصال ، والحب ، والقرب ، والفناء ، محققاً في مقامات السالكين وأحوال العارفين .

وهم - مع ذلك كله - على خطر عظيم .!!

نعـــم .. هم على خطر عظيم ، لأن تمام القرب والحب والمعرفة بالله هو مـــن تمام الإخلاص ، ومن تمام الإخلاص تمام الخوف ، قالها ذو النون المصرى إشارة عالية : " كن عارفاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " (٣٤٠) . أو كما قال رضـــى الله عـــنه - " الخـــلُق كلهم موتى إلا العلماء ، والعلماء كلهم نيام إلا العاملين ، والعاملون كلهم مغترون إلا المخلصون ، والمخلصون كلهم على خطر عظيم " (٣٤١) .

فـــلا جـــرم أن للسَّيار في طريق الحق من أربعة خصال : العلم والعمل والإخلاص والخوف ، فيعلم أولاً الطريق وإلا فهو أعمى ، ثم يعمل بالعلم وإلا فهـــو محجوب ، ثم يخلص العمل وإلا فهو مغبون ، ثم لا يزال يخاف ويحذر من الآفـــات إلى أن يجـــد الأمان وإلا فهو مغرور .. ولا سلامة من الطريق ولا من أوضـــاره حتى نـــهاية الوصول . ولعل هذا يفسر لك إشارة المصرى السالفة " كـــن عارفـــاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " . أى لا تكن وصافاً للناس طريق المســـيرة الإلهيـــة ، فـــلربما اعترضـــت طريق العارف آفات من الغرور تؤخره ولا تقدمـــه ، فيقف بـــها عن المضيء قدماً في معرفته ، فتتعطل بذلك مسيرته الـــتى مـــن أجـــلها قصر الهمة فيها وراض نفسه عليها ، فالخوف أءمن له من الوصف، والحذر ألزم له من التعرض للشرح والتوجيه إلا أن يكون ذلك مأذوناً له بالوصف فيما لا حيلة له فيه .

ومن إمارات الخطر فى العارف الواصف ، شواهد الحظوظ . ومن علائم المعــرفة في العارف الخائف إمتحاق النفس بغيبة الوحشة . وإذا غابت الوحشة حل مكانــها الأنس الذي هو " محادثة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب " - كما قال أبو سعيد الخراز (ت٢٧٩هـــ) (٣٤٢) .

وبين إمارات الخطر وعلامات المعرفة تجئ إشارة أبو بكر الواسطى (ت٣٣١ هـــــ) لتزيد الأمر خطورة وعمقاً حين يقول : " لما تعَّرف بنفسه إلى خاصته ، أمــتحقت نفوسهم فلم يشهدوا وحشة بشواهد الأول مما يبدو لهم من شواهد الحظوظ ، وكذلك كل من أعقب بمعنى " .

وإنى لعاجــز تماماً عن فك رموز هذه الإشارة الخفية ، لكنما السراج الطوسى يقــول فيها " إن شاهد الأولية ، فيما عرف بما تعرف إليه معبوده لم يشهدوحشة مع معرفته بذلك فيما سواه ولا أُنساً بـــهم ؛ قال: وهذا معناه والله أعلم(٣٤٣).

ويخيَّــل إليــنا من شرح الطوسى السابق أن المعرفة بالله ، فيها من الخطر والامتحاق بمقدار ما فيها من الإنس ومحادثة الأرواح مع المحبوب . وخطرها-كما قــال ذو النون المصرى - في كشف النقاب عنها وبسطها بسطاً يخرج العارف عـــن دائرة الخوف إلى حيث الوصف ومشاهدة الحظوظ .. حينئذ تنقلب المعرفة من أُنس ومحادثة إلى وحشة وعذاب ، ومن قرب إلى بعد .

ولــــهذه الأحوال العجيبة المتداخلة والمتشابكة : القرب مع اليقين مع المعــرفة مع الفناء مع الهيبة مع الأنس مع الوصول ، ولا وصول على الحقيقة ، يــتفاوت الواصــلون بحسب مراتبهم في الوصول ، ولا وصول ، فإذا تحققت الحقـــائق يعــلم العبد مع هذه الأحوال الشريفة أنه بَعدُ في أول المنـــزل ، فأين

الوصول ، هيهات !!.. هيهات منازل طريق الوصول لا تقطع أبد الأباد فى عمر الآخرة الأبدى ، فكيف في العمر القصير الدنيوى (٣٤٤) .

يحلل السهروردى (ت٦٣٢هـ) مفهوم الاتصال في القرب والفناء والهيبة والأنس فيجمع فيه جميع المقامات والأحوال على حسب المراتب من الأدنى إلى الأعلى .. فكل من وصل إلى صفو اليقين بطريق الذوق والوجدان فهو من رتبة الوصول .. فمنهم من يجد الله بطريق الأفعال ، وهو رتبة في التحلى ، فيفنى فعله وفعل غيره ، لوقوفه مع فعل الله ، ويخرج في هذه الحالة من التدبير والاختيار . وهذه رتبة ثانية في الوصول . ثم هناك رتبة ثالثة في الوصول هي التى يوقف صاحبها في مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه به من مطالعة الجمال والجلال ، وهذا هو ما يسمى بتحلى طريق الصفات . فإذا كانت الرتبة السابقة هي بمثابة " فناء الأفعال " فهذه الرتبة هي بمثابة " فناء الصفات " . ثم هناك رتبة رابعة هي التى يترقى صاحبها إلى مقام الفناء ، مشتملاً على باطنه أنوار اليقين والمشاهدة ، مغيباً في شهوده عن وجوده ، وهذا ضربٌ من تجلى الذات لخواص المقربين ، ولا شك في أن تلك الرتبة من الوصول تسمى " فناء الذات " قال السهروردى : " وفوق هذا حق اليقين ، ويكون ذلك في الدنيا للخواص لُمحَ ، وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد ، حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قالبه . وهذا من أعلى مراتب الوصول " (٣٤٥) .

ومع كل هذا ، فالعبد في أول المنازل حيث لا وصول على الحقيقة في عُمر الدنيا القصير .

طرق الاتصال عند الصوفية .

ظهـــر لنا - مما سبق - أن الاتصال عند الصوفية يتعدد حسب المدارج ويتلون بتلون المراتب التى يصعدون فيها إلى الله سبحانه ، صعوداً تجئ فيه أحكام المقامات والأحوال لازمة من لوازم الطريق . ولما كان الله تعالى هو المقوم الأول والأساسى في الطريق الصوفى ، وهو بغية العبد في الوصول إليه - إن في صعوده من العالم المحسوس ، وإن في هبوط الله في داخليات نفس الصوفى هبوطاً يستشعر بـــه الـــتحول الباطنى ، صار هو موطن الحقيقة الوجودية ،والأساس الذى تدور عـــليه مطامح الصوفية في اتصالهم بالحق : " وللصوفية نظرتان إلى الطريق الذى يسلكون فيه إلى الله . الأولى أنه طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة . أو من عالم الأرض إلى عالم السماء . والثانية أنه تحول باطنى وتغير في الصفات وتـــهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبـــها الأعظم - الله " (٣٤٦) .

والاتصال الوثيق بالله - بإعتباره الحقيقة الوجودية المطلقة - هو الاتصال الذى يشترط فيه أن يكون صاحبه على الطريقة سيَّاراً إلى حيث هدفه ، مسيرة عـــروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة .. هو اتصال يشبه اتصال الفلاسفة في طريقهم الصاعد من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وإن كانوا يعتمدون العقـــل في طـــريقهم هـــذا ، إلا أن الصوفية يعتمدون المجاهدة التى تتحرر فيها نفوسهم من قيودها فتفنى عن صفاتـــها حيث تتذوق البقاء مع الحق بعد عبور الحواجز والمعوقات عن طريق التصفية والتطهير . وبـــهذه المسيرة العارجة دوماً بالنفس الإنسانية يتحقق لدى الصوفية مراتب الاتصال .

ففي هذا الصعود إرتقاء باطني طبيعي من عالم الأرض إلى عالم السماء . ولـئن كانت هذه طريقة تشبه طريقة الفلاسفة ، غير أنـها مشروطة بأشراط المسيرة الروحية وخصائص التجربة الصوفية وثمراتـها من مقامات وأحوال ومن عطايا وفيوضات .

وهـناك طريقة أخرى للاتصال يتفق الصوفية فيها على أن تكون هبوطاً من أعلى إلى أدنى لا صعوداً من محسوس إلى ما فوقه من مراتب الترقي الروحي. ويـتأتى هذا الهبوط عن طريق التحول الباطني والتغير المباشر في صفات النفس ، بحيث تتهيأ لإمكان الاتصال بالله ، وذلك لما تجد أن الله قد حل فيها أو تستشعر ذلـك شعوراً دائماً مقروناً بعملية التحول الباطني والتغير المباشر ، فإذا وجدت النفس أن الله موجود فيها شعرت بالاتصال ، وهي لا تشعر مثل هذا الشعور إلا حين يتقدمها علاج كامن في هذا التحول الأخلاقي وفق قانون تتبدل فيه صفات الـنفس فتتخلص من الأدران والآفات والعلائق والعوائق والشواغل والـهموم البالية .. ذلك هو قانون " المجاهدة والجلاد " (٣٤٧) .

وأسـاس هـاتين الـنظرتين واحد . وهو أن " الله " أصل كل موجود ومصـدره ، فـإن طلبه الصوفي بالطريقة الأولى للاتصال عبر عن هذا المطلب بالصعود إليه . وإن طلبه بالطريقة الثانية عبر عن هذا المطلب في الاتصال بالهبوط إلى الـنفس ليجد الله فيها ، ولكنه يجد الله في نفسه بعد أن تتحول تلك النفس عن صفاتـها وتتخلص من سائر العلاقات الشاغلة والكدورات الكامنة فيها .. فالطريقان إذن بمعنى واحد .. الطريق الأول من طرق الاتصال بالله عند الصوفية، يتمـثل في نظـرة الصوفية الذين يصورون النفس بصورة الطائر السجين يطلب

الخلاص من شباك البدن ليعود إلى موطنه الروحى الأول . وهؤلاء لهم رمزيتهم الخاصة فيما يقول الدكتور عفيفى رحمه الله (٣٤٨) - والطريق الثانى من طرق الاتصال ، هو نظرتـــهم التى يصطنعون فيها لغتهم الرمزية بحيث تحمل هذه اللغة الرمزية أساليب الحب والشوق والسكر والصحو والفناء والبقاء وكثير غيرها من اصطلاحات القوم في تصور الاتصال وتحقق حالته .

والملاحظ على الطريق الأول من الاتصال أنه أفلاطونى المنـــزع - ونحن نقول أفلاطونى المنـــزع مع التحفظ الشديد واضعين في إعتبارنا نظرية المضمون واستناد الصوفية عليها فيما يتصل بمعراج النبى عليه السلام كما سنشير إليه فيما بعـــد - فتصور النفس على أنـــها طائر سجين لم يزل يطلب الخلاص من قيود الـــبـــدن هـــو تصـــور أفلاطونى (٣٤٩) ، يـــجعل الجسد بالنسبة إلى النفس بمثابة " السياج " كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلاً من أن تـــنظر إليهـــا بوسائلها الخاصة ومن خلال ذاتـــها ، وإنـــها كلما أوغلت في العـــلـــم والمعـــرفـــة الفلسفية ، تخلصت شيئاً فشيئاً من علائق الجسد وأوهام الحـــواس ، وفى طريق التخلص من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور ، طريق آخر هو : الاحتفاظ بكل ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فهـــذا الطـــريق من الاتصال طريق يغلب عليه الفلسفة ، على حين أن الطريق الثانى ، وهو طريق الهبوط ، طريق يغلب عليه الدين-كما جاء في كلام ابن رشد عن الاتصال بإعتباره موهبة ، وأنه ليس بطريق عام لكل إنسان، وهو مع غلبة الدين عليه قد نجد فيه تصوراً يونانياً يُنسب أحياناً إلى أفلاطون وأحياناً إلى أفلوطين ، مع الخلط بينهما أحياناً ثالثة ، كما خلط البيرونى (ت٤٤٠هـــ)

حـين صرح بأن من الصوفية من يجوز حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسـي ، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عـن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يكن لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر . وأن الصوفية قالوا : أن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة محاولاً الربط بين نظريات الصوفية وعقائد الهنود (٣٥٠) .

وقد أخطأ البيرونى لما تشابهت أمامه أفكار الهنود مع أراء الصوفية ، فلم يعرف المسلمون على وجه العموم العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة ومنظمة قبل تأليف البيرونى كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة "(٣٥١).

ثم إن الـبيرونى قد تجاهل نظرية المضمون الإسلامية بمقدار ما تجاهل من ارتكـاز الصـوفية عليها ، ففى القرآن وفى الحديث تقرير واضح يحث على أن الحيـاة دار فـناء ، والآخـرة دار بقاء ، وأن وجود الفرد على هذا الكوكب الأرضـى محدود ، يتردد عليه وما يلبث أن يتوارى تحته . وعند الموت يتوفى الله الأنفـس فيمسك التى قضى عليها الموت لتحيا الحياة الكبرى في يقظة دائمة لا موت بعدها (٣٥٢) .

أمـا أن الصوفية والمتكلمين – فيما يذكر البيرونى – أمثال السهروردى والكـرامية وابـن تـيمية – يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسـى ، فليس هذا أفلاطونياً على الإطلاق ، كما أن الظهور الكلى ، أو وحـدة الوجـود غـير أفلاطونيـة . إن الـبيرونى يخـلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين (٣٥٣) .

وإذا كان الصوفية قد اصطنعوا لكل طريق من طرق الاتصال المشار إليها سالفاً ، لغة رمزية ، فللأول رجاله الذين يعبرون عن اتصالهم بالحقائق الروحية بلغة رمزية . وللثانى رجاله الذين يسلكون طريق الرمز لغة يسترون بها مواجيدهم خشية أن باحوا بأشواقهم تباح دمائهم على حد قول السهروردى المقتول . فإذا كنا وجدنا الصوفية يصطنعون مثل هذه اللغة الرمزية تعبيراً عن طرق الاتصال ، فإننا لا نقبل من الدكتور عفيفى قوله : " وقد اتخذ الصوفية على إختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس أساساً لوصفهم المعراج الروحى " (٣٥٤) .

فقد أشرنا من قبل إلى أن الصوفية في اتصالهم بالله يتخذون من معراج الرسول - عليه السلام - نموذجاً كاملاً لمعاريجهم الروحية فيهتدون بهديه ويتلمسون طريقته . والدكتور عفيفى نفسه يصرح في موضع آخر أن ابن عربى كان أعتبر إتباع النبى والاسترشاد به أول شرط من شروط السلوك إلى الله ، وينحى بالائمة على نظار المتكلمين والفلاسفة الذين يعتدُّون بعقولهم ويعتقدون أن فيها الكفاية والضمان للوصول إلى الحقيقة المطلقة (٣٥٥) . فإذا كان هذا هو موقف ابن عربى كما وضحه الدكتور عفيفى ، فكيف به يصرح بأن فكرة أفلاطون عن النفس كانت أساساً أتخذه الصوفية لوصف معراجهم الروحى ، غافلاً بذلك معراج النبى صلى الله عليه وسلم ، وأثره الواضح في تشكيل معاريج الأولياء والعارفين . ألم يقل ابن عربى شعراً يعبر به عن الاهتداء بالشريعة والتمسك بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم معراجاً قائماً على متابعة السنة في القول وفى الفعل ، وذلك حين قال : -

ولا تقتدى بالذى زالت شريعته عنه ولو جاء بالأنبا عن الله

ونحن - لــما نتبينه من نظرية المضمون - لا نستطيع أن نوافق أستاذنا المغفورلــه الدكــتور أبــو العلا عفيفى في هذه النقطة ، بل نُردُ وصف المعراج الــروحى عند الصوفية إلى معراج الرسول عليه السلام الذي هو عينه المضمون الإسلامى يتكئ عليه الصوفية ويتمثلونه حتى الرمق الأخير .. صحيح أنــهم قد تأثروا بأفلاطون في بعض المناحى الفكرية إن في النفس وإن في غيرها ، لكنها مع وضــوح التشــابه بينها وبين السلوك الصوفى ، لم تكن بحال هي الغاية . ربما تشــابــهت الوسائل بين فكرة أفلاطون عن النفس ، وبين سلوك الصوفية بإزاء المسيرة الإلهية ، إنما الغاية لا شك مختلفة . لم تكن عند أفلاطون - فكرة واضحة عــن الناحية العملية والتطبيقية التى تنصقل بمضمون إلهى مُوحى به لرسول جاء يبــلغ للناس رسالة ربه . وإن كانت لأفلاطون بعض الأفكار البارزة في مجالات الميتافيزيقا ، فهى أطر خارجية وتنظيرية خاوية من المضمون العقائدى الذى طبقه الصــوفية في حيــاتــهم الروحية . فأفكار أفلاطون برغم هذا التشابه لا تمس التصــوف من ناحيته العملية والتهذيبية أو من ناحية الغاية التى يسمو إلى بلوغها في الاتصال بالله على النحو الذى يجئ فيه الاتصال معراجاً روحياً تماماً كمعراج النبى أو مثله : قدوة ونموذجاً ومثالاً محفوراً في بطن المضمون .

ولقــد صور ابن عربى - كما صور الغزالى - من قبله المعراج الروحى تصــويراً يشبه عملية التحول في العناصر المادية في أحد فصول الفتوحات المكية بعــنوان " كيمياء السعادة " (٣٥٦) . وهو الفصل رقم (١٦٧) حيث يتضمن رمــزاً لصعود الإنسان إلى السماء ، فحيث أن غاية النفس شهود الله ، فلا غرو

في أن تجــاهد هذا العالم الذى وضعها الله فيه ، لكى تحّصل كمالاتـــها فتحظى في الـــنهاية بمقـــام رفيـــع هو الغاية التى كانت تقصدها وترمى على الدوام إلى بلوغها: شهود الله والاتصال به (٣٥٧) .

ويذكـــر " أسين بلاسيوس " أن " دانتى " قد تأثر تأثراً واضحاً بـــهذا الفصـــل الـــذى يصـــف فيه ابن عربى الاتصال بالله عن طريق المعراج الروحى والصعود إلى الفردوس . وكذلك تأثر أيضاً برسالته التى يصف فيها رحلة النفس إلى المقـــام الأعـــلى حيث تتكشف لها حقائق الكون في عالم الملكوت ، وهى بعـــنوان " الإســـراء إلى مقام الأسرى " وهناك من الآراء التى تعد ابن عربى من أتباع المدرسة الإشراقية ، نظراً لأن أثار السهروردى المقتول وصلت إلى المغرب وتتلمذ إليها ابن عربى (٣٥٨) .

ولا خـــلاف عـــلى أن ابن عربى يمثل وحده مدرسة كبرى من المدارس الصـــوفية ، وإنه جاء بأقوال نظرية لم تكن موجودة من قبل فى التصوف لا عند السهروردى ولا عند غيره من الصوفية الأوائل والسابقين عليه ، هي الأقوال التى صبغت آراؤه بصبغة وحدة الوجود ، وهى نظرية فلسفية - كما هو معروف - في الوقـــت الذى لا يمكن لنا أن نخرجها عن مضمونـــها الدينى العميق في فرط الإيمان وجذوة التحقيق .

وكذلك ، لا يمكن أن نـــحذفها من أصولها الروحية في الإسلام - إن في التصـــوف السنى أو في آراء السهروردى المقتول - لكنها على أية حال هي مختـــلفة الطابع والمضمون والصبغة الفلسفية عن الفلسفة الإشراقية إختلافاً يميزها عنها وعن غيرها من المدارس الفلسفية والصوفية .

إنما الذى يعنينا الآن هو : هل لهذه التسمية " كيمياء السعادة " عند ابن عــربى ، علاقــة برسالة " كيمياء السعادة " للغزالى .. وهل استخدام ابن عربى نفس المفهوم الذى كان الغزالى قد استخدمه من قبل فيما يتعلق بنظرية السعادة التى تترتب على المعرفة ؟!

لقد كان الغزالى يرى أن السعادة الحقيقية هي في معرفة الله تعالى ، ومن ثم فهى طريق الاتصال بالله عند الصوفية . ونحن لو تأملنا في الشيء الذي يسبب للإنســـان السعادة ، وجدنا أن سعادة كل شئ هي لذته وراحته . ولذة الشيء آتيــة من طبعه . للجوارح لذة بمقتضى الطبع تلتذ بـــها وترتاح ، لذة العين في رؤيــة الصـــورة الحسنة ، ولذة الأذن في سماع الأصوات الطيبة وكذلك سائر الجوارح الظاهرة لها من اللذات الحسية ما يسعدها إذا هي نالت منها بغيتها .

وهـــناك أيضاً لذات تخص الجوارح الباطنية ، فللقب لذة ، ولذة القلب الخاصـــة هـــي معرفة الله التى خُلق القلب من أجلها ، واللذة ثمرة المعرفة . ولما كـــانت معـــرفة الله أجل اللذات وأكرمها وأعلاها على الإطلاق ، صار تعلق القـــلب بـــهـــا أكبر ، لأنـــها هي وحدها طريق المشاهدة والاتصال . وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر .. هب أن إنساناً عرف وزيراً من الوزراء، ألا يفـــرح بمعرفـــته لهـــذا الوزير .. وهب أنه عرف ملكاً من الملوك العظماء ، ألا يكـــون ذلك مدعاة لعظم الفرح ومبلغ السعادة .. كذلك شأن العارف بالله حـــق المعـــرفة ، ليست معرفته التى تسبب السعادة له تتعلق بوزير ولا بملك أو رئيـــس ، بـــل تتصل اتصالاً مباشراً بالله : أشرف وأكمل الموجودات في هذا الوجـــود ، إذ إن شرف كل موجود منه ، وكل ما يبدو من عجائب العالم آثار

صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة ألذ وأسعد للعارف من لذة معرفته، وليس هناك منظر أحسن من منظر حضرته .. أفلا يكون بـهذه المعرفة الجليلة فرحاً أكثر الفرح ، مغبوطاً أتم الغبطة ، حيث لا شئ يملك عليه باطنه غير هذه السعادة التي ينالـها من المعرفة الحقيقة بالله . وكفى بـها من معرفة ، وكفى به من اتصال (٣٥٩) .

وإذا كـانت جميع اللذات الظاهرة تبطل بالموت ، فلا شئ يبطل اللذة الباطـنة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله ، إنـما الموت يزيدها قوة وكمالاً . والإنسـان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ،لكنما النعمة أثناء اليقظة أيضاً ، عـندما يصـبح قادراً على أن يبصر ما يبصره في النوم ، فيشاهد الحقائق العليا وينكشـف لـه عـالم الملكوت ، كشفاً لا يتهيأ له إلا بمغادرة شواغل الحس والانصـراف عـن لـذات الجوارح الظاهرة (٣٦٠) . وهو المقصود بملازمة التقوى على الدوام .

ولا عجـب .. فالسـعيد من لازم أصلاً واحداً على كل حال ، وهو تقوى الله ، فإنه إن استغنى زانته ، وإن افتقر فتحت له أبواب الصبر ، وإن ابتلى حملته بيد الصبر عند البلوى ، وإن عوفى تمت النعمة عليه ، ولا يضره إن نزل به الزمان أو صعد ، أو أعراه أو أشبعه أو أجاعه .. لماذا ؟! لأن جميع تلك الأشياء تـزول وتتغير . والتقوى أصل السلامة حارس لا ينام ، يأخذ باليد عند العثرة ويوافف على الحدود (٣٦١) .

ولا يختـلف الصوفية جميعاً في اعتبار السعادة الحقيقية هي معرفة الله ، لذلـك نجـد صوفياً كبيراً كابن سبعين (ت٦٦٩هـ) يعتبر السعادة هي صفة

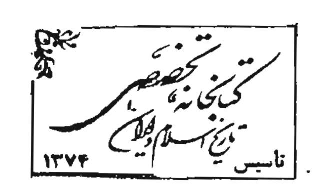
ملازمة للكامل أو المقرب ، فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجلـه ، واللذة لا تصلح إلا بالسعادة . وذلك كله ، لا يتم إلا بالقصد الأول الواجـب الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة ، والذى من أجله قيل في السـعيد سعيد ، وفي الشقى شقى ، وفيه عُقلت اللذة الروحانية ، وهو " الأول والآخـر ، والظاهر والباطن ، وهو الخير المحض ، وهو السعد ، وهـو اللذة ، وهـو هـو ، وكل شـئ هالك إلا وجهـه ، وهـو البـد الذي يلـزم لكل موجود سواه " (٣٦٢) .

ولعـل الصـوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يختلفون في جعل المعرفة الإلهية أصل السعادة ومدار الاتصال . فالسعادة هي غاية الاتصال بالله عندهم ، وهـى كذلك ثمرة المعرفة ونتيجة لها في كل حال . وبين الاتصال والسعادة التى هـي مثوبة المعرفة أواصر قوية ، فلا تحصل السعادة إلا والاتصال يتقدمها ، ولا تـجوز المعرفة إلا والاتصال موصول غير مقطوع ، ظاهر بالنسبة للعارف غير خفـى . وأكمل ما يمكن أن يكتمل به الإنسان الكامل والعبد المقرب ، هو أن تجئ سـعادته في حقـائق العرفان حركة وسكوناً ، نطقاً وصمتاً ، إن نطق فلا ينطق بغير الله ، وإن صمت فالله عقد إضماره ، وكذلك يفعل فى كل ما يحركه وما يسكن إليه ، وهو مدرك للأصل الذى تنبنى عليه المعرفة ويدور حوله مفهوم الاتصال .

ومـن هـا هنا ، كان اتخاذ الغزالى من عنوان رسالته الصغيرة " كيمياء السـعادة " ، تعبيراً عن السعادة الباطنية التى تقابل الكيمياء الظاهرية . إذ كما كـانت توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام ، وكانت

لفظــة " كيمياء " تطلق عند القدماء باعتبارها صنعة تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة ، فكذلك هنا ، صارت تطلق عند الغزالى ، على تحويل نفس الإنسان من الأخلاق المذمومة إلى أخلاق الكمال ، وهذه هي كيمياء السعادة التى لا تكون إلا في خــزائن الله ســبحانه وتعالى ، ولا تلتمس إلا في حضرة النبوة ، ومحلها قــلوب الأولياء والعارفين الذين يهتدون بــهدى النبى عليه السلام . فكل من طلبها من سبيل غير هذا السبيل فقد أخطأ الطريق . ومن ثم ، كان لابد لمن يريد أن يظفــر بـــهذه الســعـادة أن يتعـرى من كــل صفــات النقــص ، ويتزيــى بكــل صفات الكمال (٣٦٣) .

فــإذا كــان الغزالى قد استخدم " كيمياء السعادة " عنواناً على تحويل مركبات النقص وعناصر النفس الخسيسة الملازمة للإنسان ، إلى كمال ومعرفة ، فكذلــك استخدمها ابن عربى بنفس هذا المفهوم . فلا نكون إذن مبالغين، إذا نحن قلنا أن تصوف ابن عربى الفلسفى له من الأصول الأصيلة في التصوف السنى ما يــجعل مضمــون الأول لا يخرج عن الثانــى ، ولا يــختلف عنه إلا من حيث " التخريج " أعنى تخريج ابن عربى لأصول التصوف السنى والحياة الروحية في الإســلام .. والتخريج لا يعنى إختلاف المضمون بحال ، ولكنه ينضاف إلى ضــخامة الملكة الذوقية والعقلية ، ولا ينبتر عن الأصل . خذ مثالاً على هذا - قــبل أن نتكلم في كيمياء السعادة عند ابن عربى - مما نقل عن الغزالى إنه قال : "ليــس في الإمكان أبدع مما كان " . ولعل مراده أن جميع الممكنات أبرزها الله تعالى على صورة ما كانت في علمه تعالى القديم ، وعلمه القديم لا يقبل الزيادة - كما في قوله تعالى في سورة " طــه " ﴿ أَعَطى كُلَ شَئٍ خَلقَه ﴾ (٣٦٤) .



فلو صح أن في الإمكان إبدع مما كان و لم يسبق به علمه تعالى ، للزم عليه تقدم جهل ، ولزوم تقدم الجهل عليه محال ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

يقول ابن عربى في تأويل كلام الغزالى (٣٦٥) . إن كلام حجة الإسلام في غايـــة التحقيق ، لأنه ما تمّ لنا إلا رتبتان قدم وحدوث . فالحق تعالى له رتبة القـــدم والحادث له رتبة الحدوث ، فلو خلق تعالى ما خلق مالا يتناهى عقلاً فلا يـــرقى عن رتبة الحدوث إلى رتبة القدم أبداً ؛ فكأن قوله : " ليس في الإمكان أبدع مما كان " هو قول ينطبق على القدم ، أى أبدع مما كان في القدم ، أو في علمه القديم .. هذا مثال أردنا به أن نوضح قرابة النسبة الذوقية بين الغزالى وابن عربى ، قرابة يجئ معها المضمون الروحى على إتفاق ولو اختلف التخريج .

نعـــود إلى كـــيمياء السعادة ، فنرى ابن عربى يُعنى بـــها عملية تحويل عناصـــر النفوس الإنسانية إلى الأكسير الروحى الخالص . وذلك لأن التحول في الحيـــاة النفســـية أشـــبه شـــئ بتحول العناصر الطبيعية إلى الذهب في الكيمياء والطـــبيعة. ولأجـــل هذا فإن النفوس يمكنها أن تتحول من عناصر خسيسة إلى عناصر نفيسة ، في كيمياء السعادة الروحية ، ولا يتم هذا التحول إلا بإخلاص في مجاهدة النفس ، بطريق الترقي الباطنى . حينئذ تتحول النفوس – كما تتحول المعـــادن – مـــن عناصر خسيسة معدمة لا حياة فيها إلى أكمل صورة يمكن أن تتغير فيها تغيراً روحياً ، وطبيعة النفس في أصلها قابلة لهذا التغير ، شريطة أن يتم لـــها معرفة أصلها الذى انبثقت عنه ، " .. ولكى يتم للنفوس ذلك لابد لـــها مـــن معرفة الأصل – الله – الذى استخلفها في الأبدان وغرس فيها حب المعرفة الـــتى توصِّل إليه . ولما كانت المعرفة التى توصل إلى الحق نوعاً مختلفاً عن معرفة

الـــنظر العقلى ، لأن العقل وحدة قاصر عن أن يصل إلى حقيقة الله تعالى ، كان لزاماً لكمال المعرفة في الإنسان من إستمداد العون من الدين - من القوة الخارقة للطبيعة - لترشده في طريق الوصول إلى الله .

ولا يمـــنع هذا من أن يرشد العقل صاحبه في المراحل الأولى من الطريق إلى الله ، ولكـــن المراحل النهائية ، لا يتوصل إليها إلا بنور إلهى يحمل مشكاته الأنـــبياء ثم يجئ الأولياء ليتسلموا الراية ، وليرفعوا هذا النور أولاً في أنفسهم ، وليهتدى به ثانياً من هم دونـــهم من الناس (٣٦٦) .

ينـــتهى ابن عربى إذن، كما انتهى الغزالى قبله ، من اعتبار نور مشكاة النـــبوة طريقاً للمعرفة الحقيقية وإمكان الاتصال بالله . وفى صورة الغزالى أو في صـــورة ابن عربى تنويع لوصف المعراج الروحى مردوداً إلى النبى عليه السلام . فهو الهدف الأسمى لتخلص النفس الإنسانية من أدران الآفات وتحولها باطنياً من حالـــة مذمومـــة إلى حالة أعلى منها ترتفع ما ارتفعت فيها مراقى الصعود إلى الاتصال بالله . فالارتقاء صعداً في طراز رفيع من المجاهدات والمقامات والأحوال النفســية الـــتى تـــتدرج فيها حتى يتم لها الاتصال ، هو علامة حسنة على هذا الـــتحول الـــباطنى ، وعـــلى الغاية المثلى التى ينشدها الصوفى من معالم الطريق وأركانـــه وشـــروطه وخصائصه هادفاً إلى الوصول للحق ، ولا شئ غير هذا . وكـــل المؤثـــرات الأخرى ، كالأفلاطونية مثلاً أو الإشراقية الأجنبية لا ترسم صـــورة واضـــحة من حيث الغاية ، كما ارتسمت في أذهان الصوفية وأكدها جـــانب العمل - فضلاً عن الاعتقاد - في معاريجهم الروحية ، وهى من معراج النبوة تترسم صورتـــها .

ولا يكفــى أن نقــول أن الصوفية قد تأثروا بمعراج النبى - عليه أفضل الصلاة والسلام - فقط ، بل الأصوب والأصدق أن نقول إن معراج النبى كان بمثابة الأصل الذي يوصلهم بالغاية ، فلولاه ما كانت هناك معاريج روحية ، ولا كان هناك تصوف في الإسلام ، ولا كان هناك إسلام أصلاً .

أما المؤثرات والمصادر الخارجية ، فهى وسائل عامة تتشابه هنا وهناك ، لكــنها أبــداً لا تمــس صلب المضمون الذى يجعل الغاية بدورها مختلفة . وفى إخــتلاف الغايات اختلاف المضامين . وفى اختلاف المضامين ، استقلال الحياة الروحية في الإسلام وامتيازها - من ناحية العمق - عن غيرها من جملة مضامين كــثيرة شــكلت الإتجاهات الروحية في الحضارات والثقافات العالمية ، قديمها وحديــثها ، وهذا ما يجعل ابن عربى أقرب - من هذه الناحية ، ناحية المضمون في موضــوع الاتصال - إلى الغزالى منه إلى أى مفكر آخر ، أفلاطونياً كان أو أفلوطنياً ، مع إختلاف التخريج الروحى عند كليهما .

* * * *

الحالة الصوفية .. موضوعية هي أم ذاتية .!!

مـــن كـــل مـــا تقدم ذكره ، من ملامح كونت لنا رؤية عن موضوع الاتصـــال باعتباره حالة عند الصوفية ، نـــحبُ - قبل أن نتعرض للخوض في هـــذا العنصـــر - أن نجمع الخيوط المتفرقة التي إذا ما أنت نسجت بعضها مع البعض الأخر ، كونت لك رؤية أوضح عن الاتصال كحالة دالة على التصوف. فحـــال الاتصال إنـــما هو حال يمد خيوطه إلى جميع الأحول الشريفة في جميع الأبـــواب الـــتي طرقها الصوفية : يأخذ من المقامات أرضيته الصلبة التي يستند عـــليها، وعن طريق الرياضة الروحية نرى الأحول جميعاً تـــهدف إلى الاتصال بـــالله ، ثم يـــترقى الحال ، فإذا بالاتصال أمامك حال جليل يتداخل مع المعرفة تداخـــلاً يصـــعب عـــلى الباحث معه التفرقة بين المعرفة والاتصال ، لأن غاية الاتصـــال بـــالله هي معرفته ، ومن المعرفة تبثق السعادة عند الصوفية وهي أسمى مراتب الاتصال.

فـــإذا كانت السعادة قائمة عند الفلاسفة على الاتصال العقلي ، وكان الاتصـــال عندهم فكرةً نظريـــةً مجردةً عن لواحق العمل . فإنـــها في التصوف قائمـــة عـــلى المعرفة الذوقية ، عروجاً سامياً بالروح إلى حيث ارتفاع الحجب وانكشـــاف الأســـرار التي يعجز العقل عن أن يحتمل أنوارها أو يقف عندها ، فضلاً عن أن يصل إليها أصلاً .

كذلـــك .. وجدنا أن الاتصال عند الصوفية يتعانق مع حال القرب ، فكل الأوصاف التي أوردناها والمباحث المتفرقة التي عرضناها بصدد حال القرب هـــي في جملتها كانت تعبيراً عن الاتصال بالله عندهم ، وهي لا تعني شيئاً بقدر

ما تعنى كيف أنـــهم يتخذون من قرب الحق منهم وقربـــهم من الحق طريقاً إلى الاتصـــال بـــه ، على النحو الذى يكون فيه الاتصال شرعة روحية من شرائع الصـــوفية . وأعلى حالات التصوف هو حال الفناء الذى هو كمال الوصول . وأقصـــى مـــا يبلغه العبد منه ، هو الفناء في الذات حيث الغيبة في الشهود عن الوجود ، وحيث الترقى الباطنى في أنوار المشاهدة واليقين ، ولا يكون ذلك إلا ضرباً من التعبير عن الاتصال بالله . وكل أصناف المشاهدات والكشوفات التى يفيـــض بـــها الله تعالى على عباده المقربين والعاملين ، والتى لا يمكن شرحها أو تدويـــنها فى كتاب هي موصولة بنسب عريق بالاتصال ، فلا شرط لحصولها إلا أن يكون العبد موصولاً بالله وصلة قربة وفناء .

نـــاهيك عـــن قضـــايا التصـــوف الكبرى : الإتحاد ، الحلول ، وحدة الوجـــود ، الوحدة المطلقة ، فما هي في حقيقتها إلا صورة من صور الاتصال ، ســـواء كـــانت حالات شعورية كما في الإتحاد والحلول ، أو كانت نظريات فلســـفية أو شـــبة فلسفية كما في وحدة الوجود والوحدة المطلقة . وأقول شبه فلسفية ، لأننا لا يمكننا القول ، إن وحدة الوجود نظرية فلسفية بكامل ما تعنيه هـــذه الكلمة من معان إذا نحن وضعنا في الاعتبار " نظرية المضمون " التى تتقدم فيـــتقدم معهـــا الأصل والمصدر الداخلى ، ويتأخر - بقدر ما يتقدم - المصادر الخارجية والمـــحسنات البديعة وثقافات العقل الروح في الحضارات الإنسانية .

وفى المحبة الإلهية نموذج بارع من نماذج الاتصال عند الصوفية ، فشعراء الحب الإلهى أمثال جلال الدين الرومى ، وفريد الدين العطار ، وابن الفارض ، وابـــن عربى ، وغيرهم من الذين قد ملك الحب عليهم أقطار قلوبـــهم ، كانت

أنفاسهم قد جادت بأطيب المعانى التى تهتز لها قلوب الجلاميد ، فحملت أناشيدهم أصدق الإشارات التى تصور أهوال القلوب وتباريح الجوى في سبيل الاتصال بالمحبوب والاتحاد به والفناء فيه . ولو توسعنا نحن في شرح الاتصال في الحب لطال بنا الحديث ، لذلك قصرنا كلامنا في الاتصال - كما قلنا في مقدمة هذا المحور - على إشارات موجزات جاءت تعبيراً عن الاتصال في القرب كنموذج وكمثال ، إذ كما يوجد الاتصال في القرب ، يوجد في الحب ، وفى الموت ، وفى المعرفة ، وفى الفناء ، وفى سائر الأحوال الشريفة والمقامات العالية .

ولقد كنا بصدد الحديث عن الاتصال في القرب نشير إشارات عن هذه الأحوال يغنينا فيها الإجمال عن التفصيل . ولتكفى مثلاً الإشارة الموجزة بأن الاتصال في الحب شأنه شأن الاتصال في القرب .. يأخذ من التصوف السنى الأصل والقاعدة ونقطة الانطلاق ، ثم يتوسع ويتشعب فلسفياً إلى حيث حرية " التخريج " الصوفى ، في المنهج وفى التذوق ، وفى التنظير والتألُّه سواء بسواء .

وكل الجوانب الميتافيزيقية المرتبطة بموضوع الاتصال عند الصوفية لو أنك أدرتها على كافة محاورها ، لاستطعت أن تقيم الدليل على أن هؤلاء القوم كانت لهم في بحث الوجود والمعرفة أنظار عقلية لا تقل عن أنظار الفلاسفة ، وانهم مع ذلك لم يكن لهم في الأصل منهج الفلسفة العقلى . إذ ركلوا العقل لأن نظرته تعطيل ، واعتمدوا الذوق والوجدان ، لأن الاعتماد عليهما بلُغة وتوصيل .

ونود أن نشير قبل أن نختم هذه الخيوط الجامعة للاتصال كحالة في التصوف ، إلى أن مفهوم الاتصال يتأكد لدينا تأكداً واضحاً في كثير من الآيات

القرآنية ، وإذا نحن صرفنا الظاهر منها إلى الباطن ، نستدل على مفهوم الاتصال مـــن قرارة هذه الآيات ، مع العلم بأنه لا يوجد في كتب الطبقات ولا في كتب التصـــوف الـــتى أطلعـــنا عليها ما يؤكد هذا الذى أكدناه ، أو ما يشير إلى أن الاتصـــال موجود على صفته المباشرة في بعض هذه الآيات التى سبق ورودها . وإنـــمـــا الـــذي قمـــنا نـــحن به توفيقـــات بين مفاهيم الاتصال عند شيوخ الصـــوفية الكـــبار ، ومعـــانى الآيات القرآنية المباركة ، وعلى الله فيما قمنا به قصد السبيل .

* * * *

من هذه الملاحظات البسيطة التى تبين لنا .. كيف هو .. ذلك الاتصال عـــند الصـــوفية باعتباره حالة روحية خاصة يعانيها الصوفى في طريقه إلى الله ، وتـــتوارد عـــلية كما تتوارد البوارق اللوامع فى أفق السماء ، نعرض هنا تحليلاً لـــلحالة الصوفية أورده المغفور له الدكتور / محمد إقبال ، فجاء - فيما نرى - غاية في الطرافة ، لأنه يقارنـــها بالمنهج التجريبى العلمى ويعتبرها جزءاً لا يتجزأ مـــن واقع الحياة المعاشة . فالواقع أن الحالة الروحية كُلٌ متكاملُ كالروح نفسها لا تقـــبل التفـــتيت . وأن هـــذه الحالة لا تخضع لمدركات الحس إذا صدق أن مدركات الحس قابلة بحكم طبيعتها للتحليل والتفتيت والتجزئ . الحالة الصوفية لا تقبل التحليل بوجه من الوجوه . وفى هذا ، تختلف التجربة الروحية من حيث إدراكها - إن أدركناها - عن التجربة الحسية . التجارب الحسية من مقومات الوعى العقلى العادى .

ومـــن مهامـــه الأساســـية أنه يتناول الحقيقة التى نتأثر بـــها بالتجزئة والتقســـيم ، مستخيراً على التوالى ، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة ثم تجـــرى عليها قانون المنهج العلمى المعمول به في العلوم الطبيعية والكيميائية . أما الحالـــة الصوفية – كما يلاحظ المرحوم الدكتور إقبال – فإنـــها تصلنا بالحقيقة وصـــلاً يعـــبر بـــنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها البواعث المختلفة ، وتآلفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتميز المعهود بين الذات والموضوع . والحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة لـــلمريد فـــناءً موقوتاً . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها " موضوعية " لدرجة كبيرة ، ولا يمكن أن تعد مجرد عزلة في تيه الذات الخالصة (٣٦٧) .

وهـــذا بلا شك كلام غريب يجعل من " الحالة " التى تعتمل في دخائل نفس الصوفى ، حالة " موضوعية " وهى كما نعلم " ذاتية " خالصة .. فعلى أى أساس بنى الدكتور إقبال فكرته هذه فضمنها تصريحاً يقرر فيه أن الحالة الصوفية موضوعية إلى درجة كبيرة ؟!..

تجئ الإجابـــة مـــن تحليل الدكتور إقبال نفسه لخصائص المعرفة المباشرة للحالة الصوفية التى يرى أن لها نظيراً يشبه المعرفة العادية ، وربما كانت مندرجة تحت نوع من أنواع هذه المعرفة (٣٦٨) .

وهـــــو في سياق هذا التحليل يتساءل عن كيفية إمكان معرفة الذات الإلهيـــة – بوصفها ذاتاً أخرى مستقلة – معرفة مباشرة . فإن مجرد كون الحالة الصـــوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرية الذات المدركة . لكن مثل

هذا التساؤل ينشأ في العقل ، وسبب نشوءه في العقل ، إننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسى الذي نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكـــل شـــئ آخر . ولما كان هذا الفرض الذي ينشئه العقل ، فرضاً قائماً على الإدراك الحسى فقط دون غيره ، فقد صار صدقه على المعرفة المباشرة التى تحدث في الحالة الروحية ليس بلازم ، ولا هو داخل في نطاق إدراك الحالة الصوفية ، إذ لـــو كان أسلوب الإدراك الحسى هو عين أسلوب المعرفة بكل شئ لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتـــها (٣٦٩) .

والقياس التمثيلى الذي يستخدمه الدكتور إقبال لتأكيد فكرته التى يرى فيهـــا أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل تتشابه مع المعـــرفة العادية ، ولأجل ذلك هي من هذه الجهة تعد " موضوعية " إلى درجة كبيرة . نقول : إن القياس التمثيلى الذى يستخدمه لما يقع في حياتنا الإحتماعية كل يوم يطرحه في سؤال كهذا : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا؟

وتجئ الإجابـــة بأنـــنا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطنى وبالإدراك الحســـى عـــلى الترتيب . وليس لنا حس خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيـــد لمعـــرفتى بالكائن العاقل الموجود أمامى هو حركاته الجسمية التى تشبه حـــركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرينا حقيقيون ، لأنـــهم يستجيبون لإشاراتنا ، وبـــهذا يزودوننا بإستمرار بما هو ضرورى لإستكمال المعانى الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذى يعُرف به وجود نفس واعية. ودليل " إقبال " على ذلك هو أن القرآن يرى أيضاً هذا الرأى ، ففى قوله تعالى

في سورة " غافر ": ﴿ وقال ربُّكم أدعوني أستَجِبْ لكُمْ ﴾ (٣٧٠) ؛ تأكيد لوعى النفس بالاستجابة .وقولة تعالى في سورة " البقرة " : ﴿ وإذا سَأَلكَ عِبَادِى عَنِّ فإِنى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إذا دَعَانِ ﴾ (٣٧١) .

وينتهى الدكتور إقبال - رحمه الله - إلى هذه النتيجة التي يقول فيها : ومن الجلى أنه سواء أخذنا بمقياس الدلالة الجسيمة أو بالمقياس الغير الجسمى الذى يقول به " رويس " وهو الأنسب ، ففى الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشك مطلقاً في حقيقة تجربتنا الإجتماعية (٣٧٢) .

لئن كان هذا الكلام غريباً في جعل الحالة الصوفية هي حالة "موضوعية"، فإن غرابته ناشئة عن محاولات الدكتور إقبال إدراج المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية تحت المعرفة العادية التي يمكن أن تتصف بكونها "موضوعية". وهى - كما ترى - محاولات نقد واعتراض على آراء بعض المفكرين الذين لا يؤيدون حقيقة النفس الشاملة ، ويرفضون كون الحالة الصوفية وما يترتب عليها من معرفة مباشرة ، موجودة في واقع العقل والفكر ، ومن ثم فهى منقطعة تماماً عن الوعى العقلى العادى .

يرفض الدكتور إقبال - رحمه الله - هذا القول بشده ، وينقده بعنف ويرده على صاحبه - ولعل صاحبه هو المفكر الأمريكى وليم جيمس- فإن اختلاف حال الصوفى عن الوعى العقلى العادى ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى الطبيعى - كما فهم خطأ الأستاذ وليم جيمس - لكأنما حال الصوفى هذه في رأى الدكتور إقبال هي حال منبثقة عن الوعى الطبيعى ، غير منقطعة عنه ، وهى

مـــن هذه الوجهة موضوعية ، غير أنـــها تتجاوز هذا الوعى في استحالة تحليل مدركاتـــها بالكيفية التى نحلل بـــها الإدراك الحسى .

ومـــع ذلك ، ففى كل من الحالتين هـــناك نفس الحقيقـــة التى نتأثر بـــهـــا ، فـــالوعى العقلى تبعاً لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التى نعيش فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم حسبما يختار لنفسه من مجموعات مـــتمايزة في بواعث الإستجابة . أما الحالة الصوفية ، فهى كُلٌّ متكامل لا يقبل تجـــزئة ولا تحليلاً ولا يخضع لعوامل الانقسام والإنتقـــاض . ومن أجل ذلك ، فإنـــهـــا تصلنا بالحقيقـــة وصلاً يشبـــه الطفرة التى تعبر بنـــا طريق الوصول إليهـــا كلية . ولكون اتصالنا بالحقيقة على هذا النحو ، فلا جرم من أن تتداخل فيها جميع البواعث المختلفة ، ومع كون المعرفة الصوفية لا يُطلع عليها ، لأنـــها مـــن غـــير شك أمرٌ باطنٌ ، فإن ذلك يرجع إلى أن الحالات الصوفية والمعارف الذوقية في جوهرها أشبه بالشعور منها بالعقل . والشعور هنا شعور غير ملفوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير . وفى هذه النقطة التى يشير إليها الدكتور إقبال تـــأكيد لإخـــتلاف المعـــرفة الصـــوفية عند الصوفى ، عن المعرفة الفلسفية عند الفيلســـوف . يدور الفيلسوف في دائرة مغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفرض الفـــروض ، ليصـــل عـــن طريقها إلى فكرة جافة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تخرج عن ضميره ولا تمس وجدانه ، بينما يعيش الصوفى في كنف المعرفة الذوقية ويحيا الحياة الروحية الخصبة يشعر فيها بالسعادة العظمـــى - لا مـــن جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل اتصاله بـــها وشعوره بالاتحاد معها ، شعوراً ذوقياً لا عقلياً (٣٧٣) .

وتمشيــاً مــع الفكــرة التي يريد د . إقبال أن يؤكدها وهي : أن مجال التجربة الصوفية من حيث هي سبيل إلى المعرفة ، مجال حقيقي ، لا يقل في ذلك عــن أي مجــال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله - ناقداً ومعترضاً مفكرين تجريبيين - لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنــها تسبب حدوث تلك الحالة .

نقــول ، تمشياً مع الفكرة التي يريد مفكرنا تأكيدها يرى أنه ينبغي أن يلاحــظ إن الشــعور الصــوفي ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبســبب هذا العنصر على ما أعتقد - والكلام للدكتور إقبال - يسعى الشعور الصوفي إلى أن تكون له صورة فكرة . ولما كانت طبيعة الشعور تسعى دائماً إلى إلــتماس الإفصــاح عن نفسها في الفكر ، ظهر أن من أخص مظاهر التجربة الباطنية ، هــو وحدة الشعــور والفكر باعتبارهــما مظهرين لوحــدة واحدة من هذه التجربــة ، أحدهــما مظهرهــا الأزلي الخالد ، والآخــر مظهــرها الزماني المعين (٣٧٤) .

ولربما كان العقل في مجال التجارب الدينية جزءاً لا يتجزأ من الشعور ، لكأنمــا هــناك فــارق بين العقل الشاعر شعوراً دينياً ، والعقل الذي لا يعرف للشــعور بــهذه التجارب باباً يطرقه أو يمكن أن يطرق فيه المعرفة الشاعرة والمباشــرة . عــلى أن الشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهي بدورهــا تتجه إلى أن تتخذ من ذاتــها الثوب الذي تظهر به للعيان . ويقول د " إقــبال " وليس من التعبير المجازي البحت أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولدان

في وقـت واحـد من منبت الشعور " (٣٧٥) . والمعنى الذي يقصده الدكتور واضـح وبسـيط غايـة البسـاطة ، إذ لـما كان مظهر التجربة الصوفية في وحدتـهـا الواحدة يتمثل في" الزمان المعين " هذا بالإضافة إلى المظهر الأبدى الخـالد والذى يعنى به الشعور ، فقد صار المظهر الزمانى المعين الذى يتمثل فى الفهم المنطقى (الفكر) لا يستطيع إلا أن يعد الفكرة والكلمة من حيث أنـهما وليدتـان في وقـت واحد من منبت الشعور ، واقعتين في ترتيب زمانى معين . وعـلى هذا يتحتم خلق مشكلة في تصورات الفهم الإستاتيكى الجامد ، لكونه يعتـبر الفكرة والكلمة منعزلتين وكأنـهما صادرتان عن طبيعتين مختلفتين ، من غير أن يكون هناك اعتبارٌ لفهم أن اللفظ أحياناً قد يوحى وهو لا يوحى ساعة أن يوحى إلا كلمة وفكرة تتولّدان من مصدر شاعر .

ويمضى الدكتور إقبال مؤكداً فكرته عن خروج الحالة الصوفية إلى ميدان الـتجارب العامة قائلاً : " واتصال المريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذى يبعث في نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الإنقطاع الـتام عن الزمان المتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفردها تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كـانت بعـد ذهابـها تخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان . في الصوفى والـنبي يعـود كـل منهما إلى مستوى التجربة العادية مع فارق هو أن عودة النبـي.. قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حد لـها " (٣٧٦) .

بـهذه المحاولات التأكيدية يطلعنا الدكتور إقبال على أن الرياضة الدينية - في رأيـه - هـي في جوهـرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية ،

لا يمكن كشف محتوياتــها للغير إلا في صورة حكم ، وعندما يعُرض عليَّ حكم للتســليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحى التجربة الإنسانية بعيدة عــن متــناولى ، فمن حقى أن أطالب بضمان لصدقه . والضمان الذى يقدمه الدكــتور إقــبال لصدق الرياضة الصوفية هو البرهان العقلى ويعنى به التفسير النقدى المجرد من مسلمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام ، الكشف عما إذا كان تأويلنا يؤدى في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفتها لنا الرياضة الدينية . هذا عن البرهان الأول (العقلى) .

أمــا الــبرهان الآخر فهو البرهان العملى الذى من شأنه أن يحكم على الحقيقــة باعتــبار ثمــراتــها ونــتائجها . ولعل هذا البرهان العملى هو الذى يســتخدمه النبى تأكيداً للتجربة الدينية ، إذ إن فيه من الإعجاز العملى ما يجعله مفعــم بمعان للبشر لا حد لــها . ويذهب د . إقبال بعد بحث المعرفة الرياضية الدينية إلى أن العقائد والآراء الدينية لــها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن مــن الواضح كذلك أنــها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هي موضوع العــلوم المشــتغلة بالطبيعة . فالدين ليس هو علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يــبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية ، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن ميادين العلوم التجريبية السابقــة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن رد أسسه إلى أسس أى علم آخر (٣٧٧) .

ومــع كل ما في التجربة العلمية من اختلاف عن التجربة الدينية ، ومع الفــارق الكــبير بــين ميدان العلوم الطبيعية وميدان التجارب الدينية ، إلا إننا

لايمكننا عزل التجربة الدينية عن الواقع . وهذه هي جهة " الموضوعية " التى كشفها الدكتور " إقبال " في الحالة الصوفية ، وأصر على كشفها إزاء التعارض القائم بين وجهتين للنظر ، إحداهما تجعل من الدين مجرد إختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة لكى تجد لنفسها جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق ، وهم يقولون أن العقائد والآراء ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الضيعة ، حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة .

والوجهة الثانية للنظر ، هي الدفاع عن العقائد الدينية ذات الدلالة الميتافيزيقية التى تنطلق من أن وجهة النظر الأولى إذا صدقت في حكمها على الدين عموماً ، فهى لا تصدق على جميع الأديان بصفة متساوية . على أن تبيان وجه الحق والأنصاف بالنسبة للدين يتمثل في أنه أصر على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . فإذا كانت جهود العلوم الطبيعية تحتكم على التجربة الحسية والواقعية وتنطلق من الواقع في أول مقام . فإن الدين كذلك قد وجه إهتماماً كبيراً إلى الواقع ، وإلى تغيره - إن بالقول وإن بالفعل .

والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . لا .. فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية . أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرأى القائل بأن كلاً منهما يتناول التفسير لنفس الأسس التى للتجربة الإنسانية . وننسى أن الدين الذى يرمى إلى بلوغ المعنى لهو نوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية (٣٧٨) .

ونـزيد نحـن هذه النقطة إيضاحاً من جانبنا فنقول : إنه إذا كان العلم يهـدف إلى تجزئ الواقع من خلال تجاربه ، فإن الدين يهدف إلى تجميع أجزاء الـتجربة الواقعية في صورة كلية عامة بعد أن يصعد بالتجارب الذاتية من دنيا الواقـع إلى حيث مكانـها الحقيقى ، ولا تزال الحالات التى يكون فيها الشعور الدينى قوياً مهما صعدت عن دنيا الواقع ، متصلة بميدان التجربة العامة والممارسة الإنسـانية الواقعية . فالدين إذا كان ينطلق بالسريرة الإنسانية من دنيا الواقع إلى ما بعده ، فهو أيضاً لا ينطلق بالشخصية الواقعية ولا بـمظاهر الحس والعيان ، ولا يحرم المتدين من الحياة الواقعية .

والرأى عندنا أن العلم يخطئ إذا هو فسر التجربة الدينية ممثلة في "حالة" روحيـة بنفس التفسير الذى يفـسر به التجربة العلمية . ويخطـئ رجل الدين إذا هو أراد مـن العلم أن يتجاوز حـدوده فيفسر التجربـة الشعورية والدينية تفسيراً علمياً . لـهذا مجال ، ولذاك مجال آخر . ولا ينبغى أن يكون هناك خلط بين الدين والعلم ؛كما لا ينبغى أن يكون هناك خلط بين الفلسفة والدين.

بـهذه المحاولات الجادة في تحليل الحالات الصوفية وربطها بنظائرها الواقعيـة ، وبميدان التجربة الحية التى يعيشها الإنسان على نحو ما رأينا فيما قد سـلف ، يمكننا القول بأن الحالة الصوفية لا تخضع للتحليل ، وهى لا تخضع ولا تـريد أن تخضع مثل هذا الخضوع إلا لأن وراءها شعوراً دفيناً في أغوار النفس الإنسـانية ، لكـن هذا الشعور ، كما أنه يتولد عن التجربة الروحية ، كذلك يـتولد عـنها الفكر الذى من شأنه أن يخرج الحالة من حيز الكمون إلى رحابة التعبير .

لكأنمـــا الفكـــر هو أداة للتعبير والإفصاح عن الشعور الشاعر الكامن الدفـــين، ولطالما اشترك ميدان الفكر جنباً إلى جنب مع ميدان الشعور في صقل التجربة الروحية وتفسيرها وتبيان خصائصها وأشراطها ، فهى إذن لم تعد ذاتية خاصة بمقدار ما هي إنسانية وحيوية وعامة .

غاية الغايات في هذه المسألة ، أن الشعور بوصفه مظهراً أبدياً خالداً هو " قـــيمة كـــبرى " من قيم الوجود الإنسانى لا مثيل لها ولا نظير ، وإنه ما دام كذلك، فلا يخلو شعور قط من معنى من معانى التفكير والتعبير ؛ ولطالما ارتددنا بالفكـــر إلى القيم الشاعرة في حياتنا الثقافية ، وغيرها من الحيوات ، فقد جعلنا مـــن الشـــعور ركيـــزة أساســـية من ركائز الوجود الحضارى للإنسان على التخصيص.

جهـــة الشعور العميق في الإنسان الشاعر هي جهة الفاعلية تكمن وراء الـــتقدُّم في الفكر وفى الرأى ، وفى نماذج الإعتقاد ، فإذا خلا الفكر من دفعات الشـــعور من ورائه ، فلم يعد فكراً إنسانياً راقياً بقدر ما هو عملية عقلية معزولة عن نوابض الوجدان .

الاتصال .. ومفهوم العقل في الإسلام :

لقـــد سبقت لنا الإشارة في المحور الثانى " الاتصال كفكرة " وفى آخر جزئية تعرضنا لـــها ، إلى أننا سنبحث في المحور الثالث : " الاتصال .. كحالة " مقالـــة العقـــل في الإسلام وعلاقتها بالاتصال ، دليلاً على قولنا بأن العقل في القـــرآن - كما تقدم - ليس هو العقل الفلسفى - كما عناه أرسطو ، أو كما عـــناه ابـــن رشد ، ولكنه عقل مروض بمقياس الشرع ، رامين إلى إعتقاد القول بفصـــل الاتصـــال بـــين الدين والفلسفة . وقلنا إننا سنأخذ " الحارث بن أسد المحاســـبى " مـــثالاً على ذلك ، فهو يكاد يكون الصوفى الأول الذي أفرد للعقل رسالة خاصة ، وذلك في كتابه " العقل وفهم القرآن " .

(١)

بين العقل في الإسلام ، والعقل في الفلسفة النظرية ، فروق تجعل الأول مختـــلفاً عن الثانى في كثير مما يذهب إليه . وفي مجال التفرقة بين العقل الفلسفى الـــذى يجعـــل النظر العقلى غاية أساسية له لا يعرف لها حداً ، وإنما يمضى مع الـــبحث العقلى إلى درجة لا يقف عندها ، ولا يعرف للطموح حداً حين يتعلق الأمـــر بالمعـــرفة العقـــلية التى تستند إلى العقل النظرى المجرد . وبين العقل في الإسلام، وهو - كما قلنا - عقل مروض يمضى بالمعرفة إلى أقصى ما يستطيع ثم يـــتوقف إذا هو عجز عن إدراك ما لا يمكن إدراكه من غيبيات ، ثم يحيل إلى ما بعـــده ، وهـــو مؤمن بقدراته المحدودة في هذا الميدان ، والتى أصبح بـــها عقلاً مروضـــاً على الإحالة بعد البحث والتحقيق ، وهو خليق - من بعدُ - أن يقف

عند حدوده ويكف عن طموحاته في المعرفة وكشف المغيبات ، فإذا أحال إلى ما فوقه يحيل وهو راض وقنوع فيوفر لصاحبه جهد البحث فيما لا طائل تحته .

بين هذا وذاك فروق فارقة تجعل العقل الفلسفى غير العقل في الإسلام .
فمـــن خصائص هذا العقل الأخير أنه مبطن بالشرعية مروض على الإحالة . وما كان العقل الشرعى مروضاً على الإحالة إلا لكونه عقلاً عملياً يسلك من يهتدى به سبيلاً مختلفاً عن السبيل الذى يسلكه صاحب العقل المفرط في البحث النظرى الخـــالص ، فهـــو يحـــث على المعرفة الجامعة بين العلم والعمل ، أو بين النظر والتطبيق ، أو بين الحياة الفكرية والحياة المعاشه فعلاً في الواقع العملى .

هو عقـــل يحث علـــى العـــبادة التى توصله إلى الله تعـــالى ، ولا تجعله خاضـــعاً لشروط وخصائص مـــن شأنــــها إذا ألتزم بمواقفهـــا أن تخرجـــه عن هـــذا النطـــاق الفعـــال .

جـــاء القرآن بعقل أراد منه أن يكون هداية إلى سواء السبيل ، ولم يأت بعقل يخالف سبيله ويزج بمن يسلك طريقه في متاهات الضلال . فمعظم الآيات الـــتى وردت في معـــنى العقل في الكتاب الكريم إنما تؤكد العقل على هذا المعنى ولا تـــزيد . جـــاء العقل في الكتاب ، لفهم آيات الله في الكون وفى الحياة وفى القرآن نفسه .. لماذا ؟! .. ليكون عبرة لهداية الإنسانية إلى طريق الله ، ولم يأت ليكون ضلالاً لـــها عن هذا الطريق . ومهما كان من تطلعات العقل الطمّاحة إلى مزيد من المعارف والعلوم ، ومهما تعلمنا من العقل النظرى ما شئنا أن نتعلم ونفهـــم ونـــدرك مـــن منا شطه الجوّالة وإتجاهاته الصوّالة إلى مزيد من الوعى والاستنارة لهاته المعارف والعلوم ، فلن نؤجر على الحقيقة حتى نعمل بما نعلم ،

ونطبق على حياتنا ما قد عرفنا ، كما جاء في حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم : " تعلموا ما شئتم أن تعلموا ، ولكنكم لن تؤجروا حتى تعملوا " .

وقد صدق سيد الخلق - صلوات الله عليه - لأنه - وهو الذى لا ينطق عـــن هوى - أدرك أن مجال التطبيق بعد المعرفة هو الذى يقدم الأمة ، في حين يؤخـــرها كل التأخر تعلقها الواهم بالكلمة حين تكون ثرثرة فارغة من مضمون عمـــلى . فـــالعقل في الإســـلام مصبوغ بالصبغة العملية ، ومصحوب بالواقع الـــتجريبى : يغـــيره ويعدل من وجوده ويجعله صالحاً للحياة الكاملة ، وإذا هو ارتفـــع ارتفعـــت بـــه هذه النـــزعة العملية والسلوكية ، وإذا انتكس وانحدر انتكست وقائع الحياة التجريبية وانحدرت إلى حضيض التسفل والانحطاط .

ومـــن ها هنا ، تختلف الفلسفة عن الدين ، فمنهج الفلسفة منهج نظرى عقلى برهانى لا يسعى إلى عمل ولا يرتكن إلى تطبيق ، وإنما سعيه الدؤوب يتجه نحـــو الـــرأى والتنظير ولا يتجه نحو العمل والتسليك . منهج الفلسفة أقرب إلى الخيـــال منه إلى الواقع ، وبينما المنهج هكذا في الفلسفة ، يجئ المنهج في الدين: تجـــربة عمـــلية وسلوكية ، والعقل فيه - إن لم يؤدْ إلى العمل والتطبيق - فهو خرافة واهمة وتُرَّهات عجائز .

أمضـــى بـــالعقل إلى حيث تستطيع أن تمضى ، فإن أوصلك بعد هذا المضـــىء إلى معـــرفة ما ، أو إلى علم بعينه ، فما أنت بمستطيع أن تقول عنه إنه عقـــل إسلامى إذا لم تطبق هذه المعرفة على حياتك الواقعية . ولن تقدر على أن تصـــفه بالصفة الدينية - كما جاء في الدين الإسلامى - إذا لم يكن هذا العلم الـــذى كنت قد توصلت إليه بعقلك حين أمضيته فيما تشاء ، خادمك في مجال

العمل ، لأن العمل هو عنوان الأجر يوم تعقد للخلائق موازين الحساب ، بل هو عنوان التقدم في الحياتين الدنيوية والأخروية .

فـــالعقل في مجـــال الدين غير العقل في مجال الفلسفة ، فبينما العقل في الإســـلام ســـلوك ونظام نحو معرفة السلوك الذى يليق بمسلم يشهد الوحدانية عقيـــدة له ، يكون العقل في الفلسفة كلاماً خاوياً من مضمون عملى . صحيح أن الفلســـفة تعلمنا كيف نفكر ، وأن كلمة العقل فيها منهج يفرز الفكرة على النحو الذى ييسرها أن تكون واضحة بذاتـــها ، فيوفر لها الاستقلال والتمييز ، وأن الأنظمـــة الفكـــرية -ومنطقها الإستاتيكى الجامد - التى شهدناها من لدن طاليس اليونانى إلى آخر فيلسوف في الفكر المعاصر - إن كان في الفكر المعاصر فلاســـفة على الحقيقة - إن هي إلا محاولات مخلصة يمليها منطق العقل الصارم ، نحـــو وضوح الرؤية .. لكن هل هذه المحاولات أيا كانت درجة إخلاصها يمكن لهـــا أن تخضـــع للسلوك والتطبيق ؟!! .. وهل منطق العقل الصارم الذي تعلمنا الفلســـفة إياه يجوز تطبيقه على حياتنا المعاشة بحيث يهدى العقل ، مع التطبيق ، ظمأ القلب إلى الإيمان ، ويشفى من ثم ، غُلة الوجدان ؟! .. والإجابة على ذلك بالنفى . فليس هذا من إختصاص العقل الفلسفى ، ولا هو من فرائضه الفكرية ، وإنمـــا هو شئ مختلف ، مكانه الأوحد في العقل العملى الذى من شأنه أن يطفئ غـــلة الوجدان الدينى ويمضى به إلى طريق الهداية والتبصرة والقدرة على الإتصال بالله ، اتصالاً يجئ فيه الأمر موكولاً إلى السريرة الإنسانية ، وإلى الضمير النشط الفعـــال ينحو بالفكرة منحى التطبيق ويخرج منها نـــماذج حية وصالحة لحياة الأحياء .

(٢)

ولننظر الآن في بعض الآيات القرآنية التى تضفى على العقل في الإسلام طابعه العملى ، ولا تتجاوز هذا الطابع في كثير من الآيات التى ورد ذكرها في أكثر من ثمانية وأربعين موضعاً ، ونحن لا نريد أن نأتى بها على كثرتها هنا مع علمنا بضرورة وضعها في هذا الموضع ، ولكن المجال لا يتسع إلا لنموذج أو نموذجين لكفاية الدلالة على أن العقل في الإسلام عقل عملى ومختلف عن العقل في الفلسفة العقلية . وإذا قلنا إن العقل في الإسلام عقل عملى ، فإنما نريد بهذا أنه عقل شرعى مروض ، وإذا قلنا إنه شرعى ، فإنما أردنا له أن يكون إلهياً يجعل الله أمامه فيهتدى بهدى الله لا بهدى نفسه ، وليعلم أن كلام الله من الله لا من أحد سواه ، فلو كان عقلاً إلهياً حقاً لعقله ولعقل من معناه ما يدفعه دفعاً إلى طريق الله تعالى . كما فى قوله تعالى في سورة " العنكبوت " ﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضرِبها للنَّاسِ ، وما يَعقِلُها إلا العَالِمُونَ ﴾ (٣٧٩) . وقوله تعالى في سورة " البقرة " ﴿ أَفَتَطمَعُونَ أنَ يؤُمِنوا لكَم وَقَدْ كَانَ فَرِيقُ مِّنهُم يَسمَعُونَ كَلاَمَ الله ثُمَّ يَحُرِّفُونَهُ مِن بَعدِ ما عَقَلُوهُ وَهُم يَعلَمُونَ . وإِذَا لَقُوا الَّذينَ أَمَنُوا قَالُوا أَمَنَّا وإِذَا خَلاَ بعضُهُم إِلى بَعضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهمُ بَما فَتَحَ اللهُ عَلَيكَم لَيُحاجُّوكُم بِه عِند رَبِّكُم ، أفلاَ تَعقلوُنَ ﴾ (٣٨٠) .

فمن معانى العقل الإلهى أنه يجئ في القرآن هداية وعبرة ، فإذا تجمعت الفكرة حول العبرة في المعنى المقصود من النص القرآنى ، كانت الهداية أصلاً صريحاً من أصول الاعتقاد مقرونة بالفهم عن الله جرياً على تركيز الفكرة في المعنى ، ثم لا يزال الفهم قاصراً ما لم ينزل صاحبه منازل العمل والتطبيق . خذ

مثالاً على ذلك .. هناك من الخلق الكثير من كان ضالاً فلم يهتدى ، فلماذا لا نعقل نحن حال هؤلاء الذين حكموا على أنفسهم بالضلال ؟!.. أنكون من قلة العقـــل بحيث نمكث في الضلال والإضلال كما مكثوا ؟! .. وإذن فإما الهداية، وإما العاقبة التى تنتظر الضالين . إما العقل الذى يقود إلى الصراط المستقيم ، وإما السـفه الذى يؤدى إلى الكفر بعد الغفلة عن طريق العقل الذى هو طريق الهداية إلى طـــريق الله . فإذا اتصف أحد باللا عقل ، فلأنه لم يستخدم عقله في الهداية إلى الطـــريق ، أو أنـــه قد استخدمه في غير ما هو أهل له من مدركات العبرة والهداية ثم الإرشاد إلى العمل النافع والسلوك الصالح : ﴿ وَلَقَدَ أَضَلَّ مِنكُم جِبِّلاً كَثِيراً ، أَفلَمَ تَكُونُوا تَعقِلُونَ . هَذِه جَهَنَمٌ الَّتِى كُنتُم تُوعَدُونَ . أُصلَوهَا اليَوم بَمِا كُنتُمْ تَكْفُرونَ ﴾ (٣٨١) .

لقد أغوى منكم الشيطان خلقاً كثيراً ، فأهلك من قبلكم أناساً بالغواية والإضـــلال ، أفلا كنتم قوماً تَعقِلُونَ ؟!.. أفلا كنتم أهلاً لإستخدام العقل فيما جعلـــه الله هداية وتبصرة لقوم ينظرون فيتعظون ؟!.. أفلا كنتم بعقولكم هذه تفرقون بين الغواية التى يوقعكم بـــها الشيطان في براثن الكفر والضلالة ، وبين مـــا يمكن أن تكونوا فيه قوماً عاقلين على الحقيقة يهديكم منار العقل إلى صراط الله المستقيم . أفلم تسيروا في الأرض فتكون لكم من القلوب الفاهمة عن الله ما تعقـــلون بـــها أو من الآذان السمَّاعة لكلمة الحق ما تسمعون بـــها ؟! فإنـــها حقاً : ﴿ لا تَعْمىَ الأَبصَارُ ولَكِن تَعْمَى القُلوبُ الَّتى في الصُّدُورِ ﴾ (٣٨٢) .

لماذا يغركم بالله الغرور ؟! و ﴿ هُوَ الَّذى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثـــُمَّ مِن نُطفَةِ ثُـــم مِن عَلَقَةٍ ثُم يُخرجُكُم طِفلاً ثُمَّ لِتَبْلغُوا أَشُدَّكُم ثُم لِتَكُونُوا شُيوُخاً ، وَمِنكُم

مَــن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ ، وَلِتَبلُغُوا أجلاً مُسَمًّى ولَعَلكُم تَعقِلوُنَ ﴾ (٣٨٣) . لماذا يغركم بالله الغرور ، ولقد اتخذتم إلاهكم هــوى فأنتم تعبدون أهواءكم ، ولا تعــبــدون الله : ﴿ أرَأيــتَ مَنِ اتَّخَــذَ إلاهَــهُ هَــوَاهُ أفــأنتَ تَكُونُ عَليَهِ وَكيلاً . أم تَحسَبُ أنَّ أكثَرَهُــم يَسمَعُــونَ أو يَعقِلُونَ ، إن هُم إلاَّ كالأنعــامِ بَل هُم أضَلُّ سَبِيلاً ﴾ (٣٨٤) .

ومادام الحال على هذا النحو من السفه والضلالة وقلة العقل ، فهذه إذن جهنم التي كان رسلكم وشياطينكم يعدونكم بــها . فادخلوها اليوم بسبب ما كنــتم تكفرون بنعمة العقل وتؤمنون برسلكم وشياطينكم لما أنكم خضتم وراء كــل رســول يدعو إلى الكفر وشيطان يحث على العصيان . وليس كل رسول تــتخذونه ولياً لكم يدعو إلى مرضاتي ، بل رسلكم هذه ليست مني ولكن هي مــن أنفسكم . ومن شأن رسل الغواية والانحراف عن قانون الفطرة الذي هو كذلــك قانون العقل الغريزى أن تشجب عن العاقل عقله ، فلا يهتدى إلى ما يقوله الرُسُل الحقيقيون .. : ﴿ يَا قَومِ لاَ أسألكُم عَلَيهِ أجْراً ، إن أجرِيَ إلاَّ عَلىَ الَّذى فَطَرَنِ ، أفلا تَعقُلونَ ﴾ (٣٨٥) .

وإنكــم لو عبدتموني حق العبادة ، لتخليتم عن رسلكم ، ولكانت عبادتكم طاعة لى بالعقل وهداية تؤدى بالضرورة إلى صراط مستقيم : ﴿ ذَلكُم وَصَّاكُم بِــهِ لَعَلَّكُم تَعقِلُونَ ﴾ (٣٨٦) . ولكنكم – ويا للأسف – اتبعتم شياطينكم التى تحــث عــلى الكفــر ، فلم تحذروا عدوكم الذى أضل منكم أجيالاً كثيرة .. : ﴿ أفلم تكونوا تعقلون ﴾ ؟! " .

وفى نــهاية هذا الموقف العصيب المهين يعلن الجزاء الأليم ، في تــهكم وتــأنيب ، وهو مشهد من المشاهد العجيبة التى يسوقها القرآن - كما لاحظ ذلك الأستاذ سيد قطب (٣٨٧) .

﴿ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنتُم تُوعَدُونَ . أصلَوهَا اليَومَ بِمَا كُنتُم تَكفُرونَ ﴾ !!

ولا يقــف المشهد عند هذا الموقف المؤذى ويطويه ، بل يستطرد ، فإذا مشهد جديد عجيب : ﴿ اليَومَ نَختِمُ عَلَىَ أفوَاهِهِم ، وَتُكَلِّمُنَاَ أيدِيهِم ، وَتَشهَدُ أرجُلهُم بِمَا كَانوُا يَكسِبُونَ ﴾ (٣٨٨) .

وهكــذا يخحــل بعضهم بعضاً ، وتشهد عليهم جوارحهم ، وتتفكك شخصــيتهم مزقاً وآحاداً يكذب بعضهم بعضاً . وتعود كل جارحة إلى ربــها مفــردة ، ويئوب كل عضو إلى بارئه مستسلماً . قال الأستاذ "سيد قطب " في وصــف هــذا المشــهد الأخــير : " إنــه مشــهد عجيب تذهل من تصوره القلوب " (٣٨٩) ؛ ونحن نقول : إن هذا المشهد العجيب والرهيب الذي تذهل مــن تصوره القلوب هو نفسه المشهد الذي يتخلى فيه العبد عن مزية العقل عن الله ، ليتحــلى برزية الغفلة والسفه والجهالة . وإنه لو تحلى بمزية العقل ، لصار العقــل بــهذه المثابة ضرورة عاصمة عن الغفلة والنكاية ، عاقلة عن ربــها مطــالب الصدق والهداية : أوامره ونواهيه ومحاذيره ، لا جَرَمَ أنــها الضرورة الــباقية في نشــاط الإنسان الروحانى ، ضرورة تدفعه إلى العمل والسلوك بعد الإيمــان والإعتقاد إذا هو عرف على الحقيقة معنى الإيمان ومرمى الاعتقاد هداية من عند الله إلى صراطه المستقيم .

هـــذا .. ولا نعـــدم وجود بعض الأحاديث النبوية التي تشير إلى العقل الشرعي على صفته العمليـــة ، فمما رواه أبو نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـــ) في " الحـــلية " (٣٩٠) ، بسنده إنه قال :"أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه خرج ذات يـــوم فاستقبله النبي صلى الله عليه وسلم فقال له " بم بعثت يا رسول الله ؟ قال : " بالعقل " قال : فكيف لنا بالعقل ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : " إن العقـــل لا غاية له ولكن من أحل حلال الله وحرَّم حرامه ، سمي عاقلاً ، فإن اجـــتهد بعد ذلك سمي عابداً ، فإن اجتهد بعد ذلك ، سمي جواداً . فمن اجتهد في العبادة وسمح في نوائب المعروف بلا حظ من عقل يدله على اتباع أمر الله عز وجـــل واجتناب ما نـــهى الله عنه ، فأولئك هم الأخسرون أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنـــهم يحسنون صنعاً " .

وروى بسنـــده أيضـــاً عن أبي سعيد الخدرى أنه قال ســـمعت رسول الله صلـــى الله عليـــه وسلم يقول : " قسم الله عز وجل العقل ثلاثـــة أجزاء ، فمن كُنَّ فيـــه كُمُلَ عقله ، ومن لم يكن فيه فلا عقل له : حسن المعرفـــة بالله عـــز وجـــل ، وحســـن الطاعـــة لله عـــز وجـــل ، وحســـن الصـــبر على ما أمر الله عز وجل " (٣٩١) .

ومن هذه الأحاديث ما ينسب إلى الرسول أنه يقول ، بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكملهم عقلاً ، وإن لم يكن أكملهم عبادة . كما أنه يوجـــد في هـــذه الأحاديث - إن كانت صحيحة - هذا الحديث : إن الرجل ليكـــون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يُجْزىَ يوم القيامة إلا بقدر عقله " . ولعل أول من جمع الأحاديث التي ورد فيها ذكر العقل

في كتب خاصة ، هو " داود بن المحبَّر " ، ذلك أنه قد عُنى في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام الفكرى بالتأليف في " العقل " (٣٩٢) .

ولقد شكَّك " ابن تيميه " في الأحاديث الواردة عن " داود بن المُحَبَّر " فقال إنها ضعيفة ، بل وموضوعة ، ومنها حديث العقل المشهور وهو : " أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبلْ فأقبَلَ ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال فوعزتى ما خلقتُ خلقاً أكرَمَ علىَّ منك فبك أخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب " وما كان مثل هذا التشكيك ، إلا لأن " داود بن المحبَّر" ما زال معروفاً بالحديث، ثم تركه وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه . ويقال إن كتاب " العقل " الذى ألفه داود ، هو مجموعة من الأحاديث تشيد بالعقل وفضله في المعرفة . وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شئ صحيح موثوق بصحته ، كما يؤكد نقده الرجال والأسانيد (٣٩٣) .

ونحن لا يعنينا من هذا كله إلا ما يعنى الباحث من أمر التفرقة الواضحة بين منهجين : منهج عقلى للفلسفة له خصائصه وسماته وموقفه المحدد ، ومنهج عقلى للدين له خصائص وسمات وموقف واضح ومحدد .. لكنه مختلف جُدُ الاختلاف عن قرينه ، وإن كان يقاربه في الرؤية والوضوح ، ويشاكله في التطلع إلى المعرفة التى يتوخاها النظر وينشدها الذهن . ولسنا نقصد بهذا إلغاء قدرة الفلسفة على وضوح الرؤية في منهجها ، فنستبدل بها رؤية الدين .. لا .. وألف لا .. وإنما أردنا عدم الخلط بين منهجين إذا جاء الخلط بينهما صعُب تحديد خصائص كل منهج منهما تحديداً يرفع التناقض والخطأ والالتباس .

* * * *

(٣)

ولقـــائل أن يقول : فما بالُ العقل ؟ جاء الحث على استخدامه في كثير مـــن آيات القرآن وأحاديث النبى عليه السلام ، فهلا كان ذلك مدعاة لنا على الـــتوفيق بـــين مـــا هو دين وما هو فلسفة ، باعتبار أن الدليل العقلى جزء من الفلســـفة لا يتجزأ عنها ؟! .. قلنا أن العقل كما ورد في القرآن والحديث ليس هـــو العقل في جهود الفلسفة النظرية ، لا لشيء إلا لاختلاف النقطة التى تنطلق مـــنها الفلســـفة عـــن النقطة التى ينطلق منها العقل كما جاء وروده في القرآن والحديث .

نقطـــة الإنطلاق في الحالة الأولى هي التأمل في الواقع الخارجى ، والبدء بـــالحس انتهاءً إلى العقل - والعقل هنا هو العقل الطليق الذى لا يعرف حدوداً يقف عندها وهو أعظم المخلوقات بعد الله - ومن الظاهر دخولاً في ما ورائه ، ومـــن التدرج الطبيعى والمنطقى من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . فالنقطة الأولى - إن جـــاز هذا التعبير - " تحتية " بكل ما تحمله معنى كلمة "التحتانية" من مدلول واقعى ومشاهدة ظاهرية ، ينطلق منها الفيلسوف ، أو يفترض لنفسه مســـلمات أولية يستمد منها مبدأه الذى يرتضيه لنفسه ، ويستخلص منه النتائج الـــتى بمقتضاها تكون الصحة المزعومة لهذا المبدأ أو يكون الخطأ المحتوم ، قياساً عـــلى قلة موافقه النتائج للمقدمات التى سنها وافترضها مبداً في عالم التجريد . فالـــنقطة في هذه الحالة إما أن تبدأ بمسلمة واقعية " تحتية " فيتدرج منها إلى ما بعدها وصولاً إلى ما يريد الوصول إليه . وإما أن تبدأ بفرضية ذهنية في مبدأ مجرد فيهبط منه إلى ما تحته ويدلل على صحة ما يراه خليقاً بإقامة التدليل .

فبيـــنما الأمر هكذا في الحالة الأولى ، إذ نقطة الإنطلاق عند الفيلسوف هـــي " الـــتأمل " ، يجئ الأمر مختلفاً في الحالة الثانية ، إذ نرى نقطة الإنطلاق " فوقية " بكل ما تحمله معنى كلمة " الفوقانية " من دلالة على العلو (٣٩٤) . والإرتفـــاع ، أو دلالـــة عـــلى كل ما يحيط بضمير الإنسان من علو في النفس وإرتفـــاع في التهذيب والإدراك - إن صح ها هنا إستخدام لفظة " الفوقانية " على هذا المدلول تجاوزاً (٣٩٥) . وتحت كلمة " فوقانية " أدرج كل ما جاء به " الوحى " غيبـــاً مـــن عند الله ، فإنك إن فعلت ، رأيت نقطـــة الانطلاق هنا غير نقطه الانطلاق هناك في الفلسفة .. فكيف يجوز التوفيـــق بـــين نقطتيـــن إنطلاقهما مختلـــف ، وهو مما يحتـــم اختـــلاف الغايـــة ؟!!

رســـالة العقـــل في الإسلام مع كل ما أشارت إليه آيات الكتاب هي حضـــور العقل فهماً عن الوحى ، والعقل ها هنا ليس هو بعقل الفلاسفة ، ولا هو بالحجة التي يستند إليها الفيلسوف في محاولة توفيقه بين الفلسفة والدين ، إنما العقـــل هنا هو " نور الغريزة " الفطرى ، كما أراده الحارث بن أسد المحاسبى ، جاعلاً إياه أساساً نستخدمه لفهم القرآن وللعلم به وللعمل على السواء .

وحضور العقل معناه حضور العلم في صدر العالم ، ولا يتم علم العلماء لهـــم ، ولا لغيرهـــم ممن يريدون منهم المعرفة ويستنبطون أحكامها ويلتقطون إشـــاراتـــها ، فيتـــلقون عنهم لطائفها ، حتى يكون العقل قائداً لهم وهادياً : " فـــأهل العـــلم بكلام ربـــهم عز وجل هم أهل الصفاء من الأدناس ، وأهل الخاصة من الله عز وجل الذين أشعروا فهمه قلوبـــهم وتدبروا آياته عند تلاوته بألـــبابـــهم " (٣٩٦) . إنما العزلة عن العقل من قلة الدين ،والبعد عنه هو بُعد

عن التفهيم والتنوير ؛ وهو كذلك بعدُ عن التدِّين الرشيد . فإذا أحضر الإنسان عقلـــه ، وهـــو نور الغريزة لدى المحاسبي ، فإنه ملتقٍ مع ما في القرآن من نور ورحمـــة ، وموعظـــة وبيان ، وحق وبصائر . وحضور العقل على الحقيقة من جانب الإنسان يؤهله إلى أن يعظم عنده قدر ما ينال بفهمه من النجاة ، وما في الأعـــراض عن فهمه من الـــهلكة (٣٩٧) . فلا تستغرب حين تجد كلمة العقل ومشتقاته ترد في القرآن تسعاً وأربعين مرة وتُكَرَّر مثل هذا التكرار على اختلاف الآيـــات التى ذُكرت فيها مثلما تتكرر كلمة " النور " ومشتقاته ، بنفس العدد تســـعاً وأربعين مرة مما يحيطك علماً بأن العقل هنا هو نور الغريزة ، وأن مدلول الـــنور في القرآن قد يترادف مع مدلول العقل على المعنى الذى يكون فيه العقل فيضاً من الأنوار الإلهية .

ومن شدة تأكيد القرآن على نور العقل في الهداية إلى الإيمان ، أن الله قد جعـــل الرجس على الذين لا يعقلون ، والرجس هو السخط أو العذاب ، فكأنه بـــــهذا الإعتزاز بنور العقل كقيمة علوية تـــهدى الإنسان إلى حقيقة الإيمان ، يقـــرر بأن الذين لا يعقلون فلا يهتدون هم - من ثم - أهلُ السخط من الله ، وهـــم أهل للعذاب بما غيبوا العقل فمنعوه من الهداية وحجبوه عن الإيمان ﴿ وما كَـــان لِـــنفَس أَنْ تُؤمِنَ إلاَّ بإذنِ الله وَيَجعلُ الرِّجْسَ عَلى الذّينَ لا يعَقلُونَ ﴾ . لكأنمـــا تعلُّق الإيمان على المشيئة الإلهية هنا إنما هو إذن للعقل بتعقل الإذن المعلَّق عـــلى الله ، وفى غياب إذن العقل لفقه الحكم - حكم المشيئة - يكون الرجس ويحل العذاب ، لأن في هذه الغيبة تعطيلاً للعقل لا يرضاه القرآن فيقرر السخط والعذاب على الذين لا يعقلون ..!!

ولــك إن شـئت أن تســحب - من فورك - هذا المعنى لتطبِّقه على خصائص الحياة العقلية ؛ كما عرفتها العقول على وجهتها المثلى ، فهل ترى فى هذا الدين ما يكبل حرية العقل والتفكير ويقيد دور الفكر فى حياتنا العقلية ؟ !! فإذا لم تر شيئاً من هذا كله ؛ فقل : سبحان الله في أسرار هذا "الكتاب" الذي هو نعمة عظمى لقوم يؤمنون .. !!

ولا يبــلغ الإنسان ذروة الكمال العقلى ، إلا حين يستشعر المعرفة من الله ، ومعــرفة الله أكــبر مــن مستطاع العقل الكامل ، ولأجل ذلك ، كان الله هــو أول المعــارف ، ففيــه تاهت الألباب عن تكييفه وتحيرت العقول عن إدراكــه "(٣٩٨) . فعــلى هــذه المعرفة سوف تنبنى المعرفة العقلية القرآنية ، وســوف يصــير العقل موصولاً بالله أجل اتصال وأكرمه . فكامل العقل عند المحاســبى ، هو الذى يعقل عن الله معرفته ، ويقُر بعقله إنه عاجز عن إدراك كنه معرفته . وقصور العقل البشرى عن إدراك حقيقة الله لا ينقص قيد أنملة من قيمة العقــل لا عند المحاسبى ولا عند غيره من أقطاب التصوف السنى (٣٩٩) ؛ وإنما هــو على العكس من ذلك تماماً .. اكتمال لهذا العقل وتحديد ممتاز لقيمته . فإن هــذه القــيمة تتبــلور من غير شك في وعى العقل لحدوده ، وأولها عجزه عن الإحاطة بموضوع " الله " (٤٠٠) .

وهـــذا الوعى بعجز الإدراك المعرفى لله إدراك إحاطة وشــمول جملة وتفصــيلاً ، لا يلغى توقف العقل عن البحث في المعرفة الإلهية توقفاً كاملاً ، إذ العقل عن الله عند المحاسبى يتفرع إلى فرعين : فرع أول يمد خيوطه نحو "الفهم" وفــرع ثــان يقفز إلى " البصيرة " . فأما العقل في فرعه الأول " الفهم " ، فهو

بمثابة الظاهرة العقلية التى تؤدى إلى إصابة المعنى من ناحية ، والقدرة على التعبير عـن هـذا المعـنى بشكل ما من أشكال البيان من ناحية أخرى . لكأنما العقل باعتـباره غريزياً ، لا يخلو من كونه فهماً يصيب المعنى : إدراكاً ونظراً ومنطقاً وإستدلالاً وحدساً معاً ثم إقصاءاً للعاطفـة وتحكيماً للبداهة .. وكلهـا عوامل تـتداخل في العقل النظرى كمنهج عنـد المحاسبى ، لأنه عقـل يحسن التعبـير عـن ذلك كلـه بوجـه مـن الوجـوه (٤٠١) .

وليس الفهم فهماً سكونياً جامداً ، بل هو على وجه الدقة فهم متحرك وحـى معـاً ، فهو متحرك بإتجاه الأشياء والظواهر الموجودة في العالم الخارجى على كافة ما يتصل منها اتصالاً مباشراً بالحس أو بالدنيا ، أو ما يتعلق منها تعلقاً مباشـراً بالـروح وتطـلعاتـها في عالم الآخرة . وأما لأنه حى ، فذلك لأنه يتصـدى لأشيـاء موجودة لها معان موجـودة وخاصة بكل شئ من هـذه الأشـياء . هو " فهم حى " أشبه ما يكون بحياة هذا الشيء نفسه . فإذا أصاب الإنسـان هـذا المعنى بعقلـه ، فـقد حقق الفهم ، على اختلاف ما نفهم من معانيه : الحركة والحياة ، واستقام له ، بعد الفهم ، البيان .

أمـا العقل في فرعه الثانى " البصيرة " ، فهو بمثابة غريزة النفاذ تتخطى معـانى هـذه الأشياء الواقعية إلى ما بعدها . فالبصيرة العقلية تـهدف بـهذا التخطى إلى معرفة قيمة الأشياء في جوهرها الإلهى من جهة ، وقيمتها الأخلاقية مـن جهة ثانية . وإن الإنسان ببصيرته العقلية ليقتدر على أن يتعرف على عظيم قدر الأشياء النافعة في الدنيا والآخرة . وهنا يكمن موطن العقل عن الله ، حيث تتجـلى للإنسـان مـن خلال هذه التجربة العقلية خصائص المعرفة في طابعها

الإلهى: قدرة الله تعالى في هذا الكون ، وتسخيره الأشياء لمنفعة الإنسان ووقوفه على الحكمــة من وراء ذلك (٤٠٢) . ولما كان الإنسان عند المــحاسبى يطيع الله بالعقل وحده ، وكان العقل الغريزى يفــرز فهماً وبصيرة ، صارت البصيرة باعتبارها عقلاً نافذاً إلى المعرفة وكشف حقائق الأشياء ، سبباً في النهاية لطاعة الله طاعة عقلية والاتصال به اتصال هداية وتوفيق .

ليــس العقل عند المحاسبي إذن جهداً نظرياً وكفى ، كما هو الشأن عند الفلاســفة ، ولكــنه عقل عملي ينحو منحى التطبيق الفعلى لما قد يكون ممكناً بــالعقل عن الله من معانى القرآن وأحاديث الرسول . وتــهدف مجموعة هذه المعقــولات إلى توخى الأخلاق العملية ، والتحلى بأكرم الفضائل الأخلاقية التى تــنــزه صاحبها عن أن يكون عرضة لمواطن الزلة والغفلة . ولا يكتفى المحاسبى بالإشارة إلى هذه الأخلاق القرآنية فقط ، ولكنه يقدم تحليلاً نفسياً ذوقياً لــهذه المعانى الأخلاقية القرآنية .

ولا يخفى ما لكلامه في النفس ومقامات السلوك وأحواله ، من أثر بالغ عــلى مــن جاء بعده من الصوفية . وإذا كان الغزالى قد تميز بغوصه في أعماق الموضوع الذى يعرض له غوصاً يتيح له النظر فيه من أفق فسيح مديد الأطراف، وبعلميته المنهجية في النظر ، والتى تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمى كيف يكون .. فقل عن الغزالى ما شئت أن تقول : في قوة حجته ، وفى قدرته القادرة عــلى التحليل ، وفى سعة أفقه وغزارة علمه ، وحضور بديهيته ، وفى عقلانية نظــرته ، فلن تجاوز الحق . وهو – من بعد هذا كله – قد أستمد ذلك واستقاه مــن السابقين عليه سواء من الصوفية ، وفى مقدمتهم المحاسبى أو من الفلاسفة .

وكـــتاب " الأحيـــاء " لـــلغزالى فيه الكثير من كتاب " الرعاية " ، وكما أن للمحاســـبى أثاره على الغزالى ، كانت هناك أثاره على الشاذلية الذين نصحوا مريديهم بقراءة " الرعاية " (٤٠٣) .

لقـــد فـــرق لنا المحاسبى بين العلم النظري بالإيمان ، والعلم بالإيمان مع العمل ، كما فرق بين نوعين من العمل : عمل ظاهر بحركات الجوارح ، وعمل باطن بحركات القلوب (٤٠٤) . وإنا لواجدون في هذه التفرقة تمييزاً بين ضربين من العقل ، كما هو ممكن التمييز عنده حسبما تشير إليه بعض الأقوال المنسوبة لـــه عـــند أهل الطبقات . ضرباً العقل : نظرى وعملى - كما تقدم - فالعقل الـــنظرى لا فائدة منه ما لم يكرع من معين الإيمان . والعقل العملى هو التخلق بـــأخلاق الكرام من أهل الفضل الذين هم يعملون بحركات القلوب ويرصدون حـــركاتـــها في مطالعات الغيوب . وما دام لكل شئ جوهر ، فجوهر الإنسان العقـــل ، وجوهر العقل الصبر (٤٠٥) . الصبر على ماذا يا تُرى ؟! .. أظنه - إن لم أكن مفتاتاً على المحاسبى - هو نـــهوض العقل بتبعاته الأخلاقية . والصبر على ذلك كل الصبر كله ، مع الاستطاعة والمراقبة لحركات القلوب ، ومع تقدم العـــلم وإقترانه بالعمل على السواء . ثم إذا هو منح هبة " الاتصال " كان الصبر عليها أشد وأقسى ، حيث ينقلب العقل إلى عمل بحركة القلب ، وحيث تتعطل حـــركة الجارحـــة ، لبواغت الاستبصار وجلالة المشاهدة وصواعق الواردات ، وحيث يكون الكل في واحد ، وحيث يغيب عن رؤية الشهود لكل ذى مرئ ، ولكـــل ذى وجود . قال ابن خفيف (ت٣٧١هـــ) سألت رويم بن محمد عن التصـــوف .. ما هو ؟ فقال : يابنيِّ التصوف إفناء الناسوتية وظهور اللاهوتية ،

فقال : زدني رحمك الله ، فقال : لا رحمني الله إن كان في ذلك مزيد (٤٠٦) .
فكأن غاية التصوف في هاته الإشارة السالفة ، ظهور اللاهوتية بعد إفناء مظاهر الناسوتية ، فإذا ظهر على العبد شئ من اللاهوت ، فلا يبقى أمام الجارحة التي هي محل المراقبة والإحاطة غير أن تعمل بمقتضى ما يملى عليها حكم الحال .. وياله من حال ينفد في طريقه زاد الصابرين !! .. هنا يكون الصبر ألزام ما يلزم للعبد ، ويكون العقل أبدع معنى من معانيه .. فلا حركة ولا انزعاج ، ولكن عقال ورسوخ وتمكين،ولا فناء ولا غيبة،ولكن صحو وحضور وبقاء ، يتحول فيه القلب إلى عمل يعقل حركة القلب حين يستقبل طوالع الغيب وطوارق الرهبوت . لأجل ذلك قال المحاسبي : " العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب ، أشرف من العمل بحركات الجوارح " (٤٠٧) .

ذلك نوع من العقل فريد وغريب ، فأي عقل ذلك الذى نعمل به ونحن نستشرف مطالعات الغيوب ؟! .. أى عقل ، وأى نوع من العقل ؟! إلا أن يكون العقل البصيرى : عقل الروح الذي به يصل الواصلون ، وعنده يقف شوط المسيرة الإنسانية في أقصى ما تتبلغها القدرات والطاقات والملكات طمَّاحة إلى مزيد من الترقي والوصال .

إنه العقل الإلهي .. ولا ريب ..!! وذلك أكمل معاني العقل عن الله عند المحاسبي : أن يكون الوصول إلى الله بالله ، بعد أن تنتهي أشواط المسيرة العقلية لدى الإنسان الذى كان عقل عن الله فإذا كَمُل العقل فيه وصل إلى الله بالله . وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيراً .

(٤)

هـذا العقل الذى هو " نور القلب " ، سبيل لا شك فيه إلى الاتصال ، ولا معـنى للعقل عند الصوفية ما لم يكن نور القلب فيه سبيلاً إلى الآخرة . قال الشيوخ : العقل نور القلب ، وبنور القلب ينظر العبد إلى طريق الآخرة في ظلم الهـوى ، فيبقى حيران ، فعند ذلك تنشرح الجوارح وتلتذ ، وتبادر إلى سلوك سـبيل المهـلكات طالما أنطفئ نور العقل ، فإن كشف نور العقل أضاء نوره ، وقـوى ضـوءه ، وطفئت عند ذلك نيران الـهوى وزالت ظلمتـه ، ودل العـلم حينـئذ على الـهوى والتمييز ، وانفتحت لـه سداد السلوك ، فعمل لطريق الآخرة (٤٠٨) .

ومفادُ العقل عند شيوخ الصوفية هو أن ينـزع بصاحبه منازع التبصرة بديـن الله ، وأن تـتحقق هـذه المنازع في دلالة السلوك . ولأحمد بن عاصم الأنطـاكى قوله في ذلك : " العاقل من عقل عن الله عز وجل مواعظه ، وعرف مـا يضره مـما ينفعه " (٤٠٩) . وأبو حفص النيسابورى (ت٢٧٠هـ) لما سُئل " من العاقل ؟ " قال : " المطالب نفسه بالإخلاص " (٤١٠) .

ولقـد سـبقت الإشارة إلى أن العقل عند المحاسبى هو العقل الغريزى ، والمقصود بالغريزى اللطيفة المركوزة في الإنسان ، المتهيأة لذكر العلوم والمعارف. ووجـوده في الطفل كوجود النخلة في النـواة ، و السنبلة فى الـحبة ، وهو للنفس بمنـزلة العين . وهناك نوع آخر من العقل يدعى بالعقل المستفاد ، وهو أن تكون المعارف والعلوم النظرية حاضرة في النفس بحيث تلتفت إليها دائماً ولا تغيـب عـنها . ولا تجـد للعقل مأثرة غير أفضلية الاختيار وأولويته وأصلحه

للإنســـان في العواقب ، فهذا ديدن العقل وإن كان على النفس في الإبتداء مئونة ومشقة .

والملاحظ على ما يذهب إليه صاحب هذا القول (٤١١) ، في تقسيمه لـــلعقل الغريـــزى عـــلى هذا النحو ، إنه يشبه تقسيم الفلاسفة في قوله بالعقل المســـتفاد ، وقوله عن العقل الغريزى أن وجوده في الطفل إنما هو وجود قوة لا وجـــود فعـــل . في حين نجد أقوال الأوائل من الصوفية تفهم من العقل طابعه العملى كما قال يوسف بن الحسين الرازى (ت٣٠٤) : " أصل العقل الصمت، وباطن العقل كتمان السر ، وظاهر العقل الإقتداء بالسنة " (٤١٢) .

لا جـــدال في أن هـــذه الأقوال - ما ظهر منها وما بطن - تطلعنا على اختلاف العقل في الدين عنه في الفلسفة . إذ لما كان منهج الفلسفة في أبلغ ثمراته هـــو شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين - كما قال ابن خلدون (٤١٣) - فقد صار مع كونه كذلك - منهجاً ناقصـــاً من حيث يظن به الكمال ، وهابطاً بالعقل من حيث يظن به الصعود ، لأنـــه لا يفى بأغراض العقل في مجال الدين . وما فائدة أن أشحذ ذهنى بأفكار مرتـــبة لأقـــارع خصـــمى بحجاج وأدلة ، كى أتفوق عليه فيكون لى الفوز في نـــهاية المطاف ، من غير أن يفيدنى ذلك من الوجهة العملية ؟!.. ثم ما فائدة أن أنظـــر في مبحث من المباحث - كائنة ما كانت تلك المباحث - لتحصيل ملكة الجـــودة والصـــواب في البراهين دون أن يكون ذلك منعكساً على حياتى التى أعيشها ؟! ..

إن الفكـــرة مـــا لم تكـــن خاضعة للتطبيق ، فلن تجنى منها ثمرة طيبة . والكـــلمة ما لم تكن محملة بفكرة قابلة للتنفيذ ، حاضرة في أعماق الوعى الآخذ بـــها مأخذ الجد لا مأخذ التسلية وإزجاء الفراغ الموقوت .. فلن تجد لها قيمة . مـــن أجـــل ذلـــك ، كانت معظم الأفكار حاملات القيم في التاريخ الفكرى والـــثقافى هي أفكار قابلة للممارسة السلوكية ، وحاضرة حضور الوعى الملازم للتطبيق العملى .

وإنـــهـــا لو لم تكن كذلك ، لوجب أن نعدها أفكاراً في ذمة التاريخ وكفـــى .. خـــذ مثلاً فكرة كفكرة "الحرية" "العدالة" "الواجب" "الديمقراطية" الضمير" "المساواة " "الحق " " الخير" "الصداقة" "الجمال" "الجلال ".. إلى كثير مـــن الأفـــكـــار حاملات القيم ، تجد أنـــها أفـــكاراً معبئة بالحركة والنشاط والفاعـــلية . ولـــهـــا مـــن بعد إطاران : إطارٌ خارجى هو منها بمثابة التنظير والـــتحديد لمفهوماتـــها ومقوماتـــها في كل عصر من العصور ، وهذه مهمة الفلســـفة . وإطار داخلى – إن جازت هذه التسمية – هو منها بمثابة المضمون "الجوانـــى" الذى يكشف فيهـــا عن عنصر العمل والتطبيـــق ، وهذه دعـــوة " الدين " .

وليـــس معـــنى هذا أن الدين جاء بلا إطار خارجى تجريدى فيما يتعلق بـــهذه الأفكـــار ، لا .. ولكن الدين وضع إطاراً ينـــزل الفكرة المعزولة من ثباتـــها التجريدى إلى حركة الحياة ، فيسهل تطبيقها وممارستها . الإطار الذى وضـــعه الدين قابل للتدريب والتجريب والمعايشة . لكنما إطار الفلسفة – رغم تحديدهـــا للمعانى وأطرها الخارجية – يدور في فلك النظر . وكثيرٌ من الفلاسفة

كانوا تحدثوا في هذه الأفكار " حاملات القيم " ، وقليل منهم كان طبقها على واقع حياته الشخصية . والذين طبقوها منهم كان الوجدان الديني عندهم أقوى مـــن الــــنـــزوع العقلى النظرى الفارغ من الممارسة العملية ، يشهد على ذلك الفيلسوف اليونانى " سقراط " (٤١٤) . في توحيده بين المعرفة وسلوك الفضيلة فيما يتصل بمجال الأخلاق ، فقد رأى إنه يجب على الفيلسوف الحق أن يسلك الفضيلة ، لأنه كان عرف لـــها طريقاً عقلياً وعلمياً ، فمتى عرفت الخير عليك أن تســـلكه ومتى عرفت الشر عليك أن تتوقاه . ولا يخفى أن المنازع العملية في مجال الدين تتمثل لأول وهلة في كل دعوة تدعو الإنسان إلى أن يكون ذا وجود روحـــانى ، وأن ينكفئ على دخائله يفتش في أعماقه عن مصدر الروح ، وأن يرضى مطالب الضمير قبل أن يرضى مطالب الجسد والأهواء .

تـــبدو الــــنـــزعة العملية والسلوكية في كل دين - لا الدين الإسلامي وحـــده - واضـــحة في التصوف ، لأن التصوف يعلو بالعقل إلى مقام الذوق ، ويـــنـــزع إلى الــــتجريب نزعة جارفة ليعلى من قيم الروح وأصالة الأخلاق ، فتشـــتعل في جـــوف المتصوف مشاعل من الحقائق الباطنية القائمة على رياضة الســـريرة والضـــمير . ومعلوم أن التصوف قد أخذ من الإسلام جانبه العملى الأخلاقى السلوكى ، ومضى بـــهذا الجانب إلى منتهاه ، فما كان من الصوفية إلا أن عمقـــوه بلطائف إشاراتـــهم ومباحثهم وعلومهم ، حتى أن المطلع عليها جملة فوق التفصيل يجد إنـــها تـــهدف فى أكثرها إلى إحياء هذا الجانب العملى التهذيبى . وليس الدين شيئاً أكثر من كونه معاملة . والتصوف منه نزعة خاصة تديـــن بدين الحب في المعاملة والتوجيه إلى جناب الحق تعالى ، قاعدته الأساسية

" العمــل " النافع وحصر زاوية الشر حتى تضيق شيئاً فشيئاً إلى أن تتلاشى تماماً أو تكاد من قلوب العاملين .

ومــا خلى التصوف قط - برغم إرتكازه على مجاهدة النفس وسياستها بالرياضــة وقطع الرغبات الموبؤة - من طلب المعرفة العقلية . فمن الصوفية من طــلب ســلامة النفس من طريق المعرفة النظرية ، لكن هذه المعرفة النظرية تجئ دائماً في مرحلة تالية للتجربة الروحية وللسلوك العملى .

فلــئن كانوا أخذوا الجانب العقلانى طلباً للمعرفة ، فهم لم يتجهوا مثل هــذا الإتجــاه إلا ليكــون العقل شارحاً للتجربة التى يعانيها الصوفى في حياته الروحية ، وقد بلغوا بالعقل إلى أقصاه ولم يتركوا منه شيئاً إلا مزجوه بأذواقهم ومواجيدهم ، فإذا أمامك تراث هائل من التصوف الفلسفى يتمشى فيه العقل جنباً إلى جنب مع الذوق الذى هو منهج الصوفية الأول والأخير . ففى الحكمة الإشــراقية وتراث السهروردى الحلبى المقتول (٥٨٧هــ) أو في وحدة الوجود وتــراث ابن عربى (ت٦٣٨هــ) أو في الوحدة المطلقة وتراث ابن سبعين (ت ٦٦٩هــ) أفكار فلسفية في مضمون صوفى ، عملية في نزعة عقلية ، داخلية في أشــكال خارجيــة . والمطلع على هذا التراث الصوفى الفلسفى ، لا يملك إلا الإعجــاب الشديد بقدرة هؤلاء السادة على مزج الثقافات الإنسانية الروحية ، مــزجاً يخيــل إليك فيه أنــهم كانوا حكماء بحث وعقل ونظر فوق كونــهم حكماء تألُّــه وذوق واستبصار .

ولكنهم مع كل هــذا ، فهم يفترقــون عن فلاسفة الفلسفة العقليــة الصــارمة ، فهم ليسوا كأرسطو اليونان ، ولا هم كابن باجه وابن طفيل وابن

رشد في المغرب العربي ، بل .. ولا هم كالفارابي وابن سينا في المشرق العربي ، إذا نحـــن أخذنا في الاعتبار التجربة الروحية والحياة العملية ومدى تغلغل الشعور الديني - ذوقاً ووجداناً - في صميم أفئدتـــهم الجياشة بالحكمة والمعرفة .

كـــتب ابن سينا في التصوف ، ولكنه لم يسلك - لا من قريب ولا من بعيـــد - ســـلوك الصوفية ، وكذلك فعل الفارابي من قبله ، وكان الكندى - قبـــلهما - عالمـــاً قـــبل أن يكون فيلسوفاً . أما فلاسفة المغرب ، فقد رفضوا التصوف جملة وتفصيلاً حين فضلوا مسيرة أرسطو الفكرية ، واتخذوا منها منهجاً لهـــم في مؤلفـــاتـــهم الـــتى ما تجاوزوا فيها غير الشرح والتعليق على مؤلفات أرســـطو. وكتب ابن باجه " تدبير المتوحد " ، والمتوحد عنده هو الرجل الذى يصل بالعقل - والعقل فقط بعيداً عن أدنى اعتبار للدين - إلى أعلى منازل التفرد والإستقلالية ، وإلى درجة يكون فيها التقديس للعقل أكثر مما يكون التقديس لله الذى خلق العقل كما خلق طلاّبه والمنافحين عنه ضد العامة وبلادة الغوغاء .!!

وشـــرح ابن رشد أرسطو ، فكان في شروحه وفياً لفكر أرسطو ماضياً على دربه إلى حد التقليد مثلما وصفه ابن سبعين بأنه كان مقلداً لأرسطو . أما ابـــن طفيـــل ، فهو لم يكتب إلا قصته الفلسفية " حى بن يقظان " ولا يبعد أن يكون متأثراً فيها بالجانب الصوفى إلا أن الأغلب عليه هو الاتجاه العقلى . لكأنما الذى يقرأها وهو متشبع بالحياة الروحية وإتجاهات التصوف ، ينسب القصة إلى المنازع الصوفية ، والذى يقرأها وإتجاهه الفكرى عقلانى ، يضفى عليها البواعث العقلية الصرفة - كما فعل " رينان " في هذه الوجهة ، وكما فعل "ماسينيون " في الوجهة الأولى (٤١٥) .

تأثــر الصوفية بأفلاطون وأفلوطين ، وتأثر الفلاسفة العقليون بأرسطو ، وفى هذا برهان على أن العقل في الإسلام غير العقل في الفلسفة ، لقد كان الأثر الأفلاطــونى والأفــلوطينى عند الصوفية أضعف بكثير من الأثر الأرسطى على الفلاسفة العقليين .. لماذا ؟! لأن الصوفية تحكمهم خلفية دينية ومضمون داخلى أكــثر مما تحكم هذه الخلفية وذاك المضمون الفلاسفة .. يتجه الصوفية إلى العقل والــتجربة الروحية كامنة فيهم ، رابضة في قلوبــهم ، متغلغلة في أعمق أعماق طوايــاهم ، ووراؤهــم شحنة معنوية كثيفة من التراث الروحى ونظام العقيدة والســلوك مصــقولة بمــا في الإسلام والثقافة الروحية من دعوة عملية وتجربة ســلوكية ، ومن منهج ذوقى يساير في خصائصه ذلك التراث الروحى الهائل ، وهاتــه الــثورة العجيبة التي كان الصوفية انطلقوا منها بعد أن تبينــوا معالمها وأدركوا أســرارها في القلب والضمير .

فإذا عرض العقل الفلسفى بضاعته عليهم وأعجبوا بــها ، لم يتخذوها مصــدراً ولا مطيــة لهم ولا نموذجاً يحتذى في عالم التجريد ، ولم يضعوا عليها الشــروح والتفاسير ، ولم يتخلوا مطلقاً عن هويتهم ولا مضمونــهم الجوانى ، وإنمــا كانوا جميعاً في الفلسفة الصوفية طلائع يتشوفون المعرفة لدى الآخرين ، ويدخــلون الأنظمة المعرفية التي سنها العقل في سياق التجربة الروحية بحيث لا تطغى عليها ، بل تفسرها كلما أمكن التفسير . وإنَّا - من بعد - لسائلون كل متخصــص في الفلســفة ، عقلية كانت أم غير عقلية : هل العقل عند الكندى والفــارابى وابن سينا أو عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد هو عينه العقل عند المكــــى والمحاسبى والقشيرى والجنيد والغزالى وغيرهــما من أقطاب التصوف

السـنى - مـثلاً ؟! .. والإجابة على ذلك بالنفى القاطع . وهو - وإن كان كذلك في التصوف السنى - ففى التصوف الفلسفى أيضاً لا يخرج عن مضمونه في الحيـاة الروحية خلال القرون الأربعة الأولى للتصوف السنى ، رغم ما يبدو من تصالح واضح في الفلسفة الصوفية بين الذوق والعقل .

قـوام الطـريق الصوفى زهد عملى ، وقوام الفلسفة نزوع عقلى ، وقد فـرق " وليم جيمس " بين الفلسفة والدين ممثلا في الطريقة التصوفية قائلاً : إن الطـريقة الصـوفية المألوفـة للوصـول إلى رؤية الواحد ، هي بالتدرب على التقشف ، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر في جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوحدانية الذى يجل عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفياً ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وإفصاح " (٤١٦) .

وهو قول صحيح في جانب كبير منه ، ولكن موضع الخطأ فيه نصه على التماثل من حيث الجوهر ، فلو قال التماثل من حيث الشكل ، لكان أصوب . فالجوهر في مضمونه يختلف من نظام دينى إلى نظام أخر ؛ إنما الشكل قد يتشابه بـين الأنظمة الدينية لا كل التشابه كله ، بل بعضه ، وقليل من البعض في كثير من الأحيان .. ولا خلاف .

* * * *

الخاتمة والنتائج

((النـــاس على قسمين : من الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها ، فهى في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعـــرف غايتها وهى عين الطريق التى عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة))

ابن عربي

فصوص الحكم

* * * *

((أظن أن أقرب شىء إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريقة الوصـــول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل ، فإذا رأيت رجلين في الطريق ، إحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر – يخبط خبط عشواء كما نقول – فلا هو يعرف لنفسه هدفاً ، ولا هو بالتالى قد حدد لنفسه طريقاً يسير فيه ، أقول : إننا إذا وجدنا مثل هذين الرجلين ، وصفنا أولهما بالعقل ، ووصفنا الآخر باللا عقل ، على أن طريق السير العاقل ، شرطه دائمـــاً أن تجئ الخطوات فيه مرتبة على نحو يجعل السابقة فيه مرتبطة باللاحقة ، كى ينتهى السير إلى الهدف المقصود))

زكى نجيب محمود

وجهـــة نظـــــر

خاتمـــــة ونتائــــــج

(١) يتضـــح إذن في نـــهايـــة البحث أن الاتصال في التصوف ما هو إلا حالة عميقـــة شـــأنـــها كســـائر الأحوال الشريفة من قرب ويقين ، وفناء وبقاء ، ومكاشـــفة ومشاهدة إلى كثير من الأحوال التي نجدها في التصوف تتوارد على العـــبد وهـــو في طريقه إلى الله . ويتصل مفهوم الاتصال في نوادر الأولياء بمعنى " الذهاب " وهو بمعنى الغيبة ، وما الذهاب ، وما الغيبة إلا حالات روحية تَعِنْ للصـــوفى وتفجأه أثناء سيره على غير توقع ولا إنتظار . ويراد بذلك غيبة القلب عـــن المحسوسات بمشاهدة ما شهده في حال غيبته من الوعد أو الوعيد ، أو من الجمال أو الجلال ، أو من الرجاء أو الخوف .

حـــالات هـــي .. وكفـــى بـــهذه الحالات دلالة على عمق الوجود الـــروحانى ، حـــالات هـــي .. والله أعلم كيف ومتى يقلبها على قلوب عباده العامـــلين حـــتى إنـــهـــا تشاهد من عظمة هذه الأحوال ما يمكن لها أن تغيب بالمشاهدة، فينكشف لها من المخبوء في علم الله ما لا يمكن حصره واستقصاؤه . ورؤيـــة القـــلوب في حال الاتصال ترجع إلى الكشف ، وللأولياء في نوادرهم النادرة شواهد عجيبة من هذه الرؤية القلبية التي تندرج تحت حكم الحال .

خـــذ مـــثلاً هذه النادرة التي جرت بين الجنيد (ت٢٧٩هـــ) وأبى بكر الشبلى (ت٣٣٤هـــ) ليتبين لك مدى غرابة هذه الأحوال بين العارفين : دخل الشـــبلى على الجنيد وهو في بيته ، وكان الشبلى في حال سكر المحبة ، وزوجة الجـــنيد جالسة ، فلما رأته بادرت إلى تغطية رأسها . فقال لها الجنيد ، لا عليك

ليس هو حاضراً ، فما إن وقعت عيناه على الجنيد حتى صفق على رأسه بـــهيام وتواجد وأنشأ يقول : -

عودونى الوصال والوصل عذب ورمونى بالهجر والهجر صعب

زعموا حين أعتبـــوا أن جرمـــى فرط حبى لـــهم وذلك ذنب

لا وحسن الخضوع عند التلاقى ما جزاء مـــن يحب إلا يحب

قال الراوى : ثم ولى الشبلى ، فضرب الجنيد رجليه على الأرض ، وقال هو ذاك يا أبا بكر ، هو ذاك ، وخر مغشياً عليه (٤١٧) .

هـــذه حالـــة من ضمن الحالات التى يكون فيها الاتصـــال ضرباً من ضـــروب الـــمحـــبة ، يـــجئ حكم الصوفـــى فيها - إذا كان هو ممن تعود الوصال، وذاق عذوبته وحلاوته ، - مهموماً بالشكوى من صعوبة الهجران .. ومنذ متى صار الحب جرماً أو هو من قبيل الذنوب والأثام .. لا وحق الخضوع عـــند التلاقى الذي يكون فيه الوصال علامة حب وعذوبة ، ما جزاء من ذاق المحـــبة كأســـاً حلو الشراب إلا أن يحب فيُحَبَ ، إذ ليس من العرف أن يقابل المحـــب بالصـــدود والهجر ، وإنـــما باب الحبيب الأعظم مفتوح للمحبين على مصـــراعيه . والله الـــذي يدين به الصوفى إله من يحب فيعمل بـــهذا الحب ، ويســـتحق الجـــزاء عليه بصبر فيه جزاءه أن يكون مع الله .. والله مع الصابرين والمحبين .!

(٢) لا مـــناص في أن الاتصـــال كحالة من أحوال الصوفية ، لدليل على القوة الروحية السامية لدى هؤلاء القوم ، فهم مع إعراضهم عن الخلق وإثارهم البقاء مـــع الحـــق ، لم يكونوا ضعفاء ، ولكنهم كانوا أقوياء قُدراء . وهم لم يكونوا

معرضين عن زخارف الدنيا لهزال كان في دواعى الحياة فيهم ، وإنما كانوا معرضين عنها ، لأنهم كانوا قادرين على الإعراض غير ممتحنين به في إرادة ولا عزيمة . كيف يمتحنون في إرادتهم وهم الذين عرفوا الوسائل التى تربى الإرادة وتهذب ملكاتها ، لتصعد إلى أعلى درجات القوة من ناحية . والعزوف من ناحية مضادة .. أو كيف يمتحنون في عزائمهم وهم الذين أعتادوا العزم الشديد طريقاً إلى الوصول . كانوا عازفين عن زخارف الدنيا ، لأنهم راضوا أنفسهم على قيادة النفس وسلطة المقاومة . وعندما كانت نفوسهم تندفع بين جوانحهم ، فينالها شئ من عوج الأهواء ، كان الضابط الأوحد لها أقوى من كل عوج وأحكم في المناهضة من أى إندفاع . فهاته النفوس القوية كانت تجد من قوة الضابط ما يزجرها عن الإندفاع ، ولم يكن ضابطها - يومئذ - إلا فورة روحية صادرة عن الإيمان ..

الإيمان الذي تخشع له القلوب والجوارح ، ولا يعلو عليه من فورات الدم واللحم فورة إلا وتنزجر وتخمد ، وكأنها ما اشتعلت ولا فارت ، فإذا بحركات القلوب التى هي طريق الاتصال عندهم أولى وأحرى بالعناية من حركات الجوارح .. ذلك ضابط فطرى من طبيعة التدين في بواطن الإنسان .

(٣) لن يستنكف الصوفية أن يعلنوا " الذوق " طريقاً لهم في الاتصال . وفى هذا الإعلان تفرقة واضحة بين منهجين : أحدهما ذوقى هو للتصوف بمثابة الأصل الذي تدورحوله مباحث الصوفية ، فتفهم منه علومهم وإشاراتهم . والآخر عقلى هو للفلاسفة بمثابة القاعدة التى ينطلق منها الفلاسفة إلى غايتهم

لبلوغ السعادة من وراء الاتصال ، وهم مع ذلك لا يصلون إلى هذه الغاية مثلما يصل الصوفية .

وصـــول الفيلســـوف بالعقل إلى الحقيقة ، إنما هو وصول حيرة وبلبلة وتوقـــوف ، وأحياناً يأس وندم على ما أنفق من جهود نظرية خاوية من فضيلة الرياضـــه النفسية والجهاد الأبيّ . ومعراجه العقلى مشوب بالنقص ، وهو الذي يقـــوده فى كثير من الأحيان إلى الندم واليأس على طريقه الذي أختاره دون أن يقـــتفى فيه أثر الرسول : صاحب الشرع وموّجه الإنسانية إلى غايات السعادة والكمال .

أما وصول الصوفى بالذوق ، والإتباع لسيد الخلق - صلوات الله عليه - فهـــو وصـــول سكينة وإطمئنان ويقين ، لا حيرة فيه ولا بلبلة ، ولا نقص في وصـــوله ولا قصور . وكيف يجئ النقص والقصور في طريقه ، أو تكون الحيرة والبلبـــلة في وصوله ، وهو الذي يسلك سلوك صاحب الشرع ويقتدي برسول الله ، ويحاول جاهداً أن يتعمق بفعله وعمله باطن الرسول لا ظاهره وكفى .

ومعراجه الذوقى ، إنـــما هو معراج تتكشف له فيه أسرار الذات الإلهية والأسمـــاء والصفات إنكشافاً لا يستطيع التعبير عنها ، وهذا مقام المعرفة الحقة : أســـعد ســـاعات السعادة عند الصوفى ، غبطة عظمى هي بلا شك ثمرة الإيمان يستأنس بنوره العارف فيقوده إلى اليقين ثم إلى الشهود .

هـــذا المعراج الروحى مختلف في طبيعته وخصائصه عن المعراج العقلى - إن صح للعقل معراج على الحقيقة - وهو الذي كان ابن عربى تخيله في التفرقة بين علوم النظار من المتكلمين والفلاسفة ، وبين علوم الصوفية من أهل الذوق وكبار

الـــروحانيين ، تماماً كما فرق الغزالى قبل ابن عربى بين مسلك النظار - فلاسفة كـــانوا أو متكلمين - وبين مسلك أهل الكشف من الصوفية الذين يستمدون علومهم ومعارفهم من مشكاة النبوة .

عـــلى أن هذا المعراج الروحى عند الصوفية مختلف عن المعراج النبوى ، باخـــتلاف درجـــة الوعى بين الأولياء والأنبياء . فالوعى النبوى إنما هو وعى يـــتحكم في ضـــبط قوى التاريخ ضبطاً يوجهها نحو إنشاء عالم جديد من المثل العـــليا . ورجعة النبى من معراجه الروحى ، هي رجعة مبدعة ، إذ يعود ليشق طـــريقه فى موكب الزمان ، فيتغير بعودته نظام العالم الإنسانى تغيراً تاماً . وقد لاحظ الدكتور "إقبال" الفرق بين الوعى النبوى والوعى الصوفى إذ إن : " رغبة الـــنبى في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كـــل شئ ولهذا كانت رجعته ضرباً من الإمتحان العملى لقيمة رياضته الدينية ، فـــإرادة الـــنبى في عمـــلها الإنشائى ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التى تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبى فيما يواجهه من أمـــور مستعصـــية وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حينئذٍ نفسه فيعرفها ، ويزيح القـــناع عنها فتراها أعين التاريخ " .. ولا هكذا الحال في عودة الولى ، إذا نحن وضعنا في الإعتبار اختلاف وعى النبى عن وعى الولى . فالولى لا يريد العودة من المعـــراج الروحى ، بل غايته الاتصال الدائم ، غايته هي مقام الشهود ، وحين يـــرجع من هذا المقام – ولابد له أن يفعل - فإن رجعته لا تعنى الشىء الكثير بالنســـبة للبشـــر عـــلى وجه العموم . إنما المعراج في هذه الحالة ذاتى خاص ، والـــرجعة منه كذلك ذاتية خاصة . هذه الذاتية المتفردة التى تضرب بجذورها في

أغـــوار الـــنفس البشرية ، إذا عززها الدين ، يعزز فيها العمق الداخلى والجذوة الباطنية ، ولا يعزز فيها ظواهر الشكليات إلا بالمقدار الذي يُفهم على المستوى الإنســانى ، وبخاصــة إذا كــان هذا المقدار مردَّه إلى مطالب الشرع وضرورة التمسك بقيوده من الوجهة العملية .

فــلا التحلُّل من هذه القيود يعطيها حق الظفر المطلق بذلك "التعزيز" ، ولا هــو ييســر لهــا ذلــك الــتعميق الداخــلى الذي نقصده ، وإنما تتفرد " الذات " وتتحرر من القيود والعلائق ، ثم يتعزز فيها مثل هذا التفرد ، إذا هي اســتبطنت مطــالب الشــرع ، وكشفت بنفسها عن الضرورة الواجبة له في صميمها ، حينذاك تتسع لها القدرة فتمتلك " الإرادة " الحية لأن تصبح ذاتاً حرة مــن قيــود العلائق الخارجية ، فلا يصفو لها الصفاء كله إلا إذا تحررت بمثل ما يكون التحرر دليلاً على الطلاقة الروحية معراجاً دائماً للاتصال بالذات المطلقة . وفى هــذا المعنى الذي أوردناه قال صوفى مسلم هو " عبد القدوس الجنجوهى " معــبراً عــن إرادة الاتصــال الدائــم مــن مقــام الشــهود حيث لا رجعة ولا عــودة ، قــال : " صــعد محمد النبى العربى إلى السماوات العُلى ثم رجع إلى الأرض . قســماً بــربى ..! لــو أنى بلغت هذا المقام لما عدت أبداً " فهذه هــي غايــة الصوفى من وراء المعراج : الوصول الدائم والاتصال الذي ما بعد عودة، ولكن هيهات.. !!

(٤) مما سبق عرضه رأينا أن الاتصال لما كان هو الهدف المقصود عند الصوفية، فقد كان يعتمد على المقامات ، وشرط المقامات دائماً أن تجيء الخطوات العملية فيهــا مرتبة على نحو يجعل السابقة مرتبطة باللاحقة ، فالمقام السابق يؤدى إلى

اللاحـــق ، والمقام اللاحق معتمد على السابق ، فإذا أنتهى السير يكون الاتصال عبر المقامات .. هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن تتوارد الأحوال على الصوفى أثـــناء ســـيره في المقامـــات ، فكمـــا أن المقامـــات مرتـــبط بعضها بالبعض الآخر ، كذلك الأحوال مرتبط بعضها بالبعض الآخر من جهة ، ومن جهة ثانية هـــي مرتـــبطة مع المقامات على اعتبار إنـــها تفيض فيض معرفة وفناء وقرب ويقين وشوق ومحبة وخوف ورجاء ومشاهدة ومكاشفة ثم اتصال يكون في هذا كلـــه من أحوال عارضة على مقامات ثابتة . ومن عجب أن تشير بعض أقوال الصوفية إلى أن الأحوال ثابتة وليست هي بالعارضة المتغيرة ، وهذا من أعاجيب اخـــتلاف الصـــوفيـــة فيما بينهم على وضع الأحوال والمقامات ، ثابتة هي أم مـــتغيرة ، ففى جملة الألفاظ والعبارات التى أوردها الغزالى عن الصوفية في كتابه " الإمـــلاء في إشكالات الإحياء " ، نـــجده يعرِّف الحال كما هو عند الصوفية بقوله : هو منـــزلة العبد في الحين فيصفو له في الوقت حاله ووقته . وقيل : هو مـــا يتحول ويتغير مما يرد على قلبه ، فإذا صفا تارة وتغير أخرى قيل له حال . إلى هـــنا ، وهو لا يختلف عما قدَّره الصوفية جميعاً من اعتبار الحال متغيراً ، ولا اختلاف فيما ذكره عن مفهوم الحال في اصطلاح القوم ، ولكنه يستطرد فيقول قال بعضهم : " الحال لا يزول ، فإذا زال لم يكن حالاً " .. وهذه العبارة تشيء باختلاف الصوفية في فهم الحال ، منهم من يجعله متغيراً زائلاً ، ومنهم من يجعله ثابـــتاً ثبوت المقام الذي يقوم به العبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجـــاهدات. وإذن فـــلا فرق من حيث التفسير لا التوصيف بين المقام والحال . التفسير يطلعنا على خضوع المقام والحال معاً لمنهج " الذوق "، لكنما التوصيف

هو الذي يختلف ، فتفترق فيه الفروق بين ما هو حال وما هو مقام ، فتوصيف المقــام ، لا ينطبق بنفس الدرجة ولا بنفس الكيفية على توصيف الحال .. وقد نجــد في رسالة القشيرى (*) عبارة لــها أهميتها فيما نحن بصدده ، وذلك حين قــال : " وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها ، فقالوا : إنــها إذا لم تدم و لم تــتوال فهى لوائح وبواده ، ولا يصل صاحبها - بعد - إلى الأحوال . ثم قال القشــيرى : فــالواجب في مــثل هذا أن يقال : إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصــحيح ما قال .. لماذا ؟! .. لأن أحدهم قد يشير إلى دوام المحبة ، والمحبة من جملة الأحوال ، أو قد يشير إلى دوام الرضا ، والرضا من جملة الأحوال ، ثم إن المعنى قد يصير شُرْباً لأحد فُيَرَّبى فيه ، ولكن لصاحب الحال أحوال هي طوارق لا تــدوم فــوق أحواله التى صارت شُرْباً له ، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامــت الأحــوال المــتقدمة كــان ذلك دليلاً على إرتقاء أحوالــه في مراقى الألطاف " . فالأحوال إذا دامت ، فهو دوام لطف لتوارد عليه أحوال ألطف من التى قبلها ، وألطاف الله لا حصر لها ولا نــهاية ..!!

ونحن لا نخرج عن الصواب لو قلنا ، إنما هو تماسك منهجى في أسلوب المقامــات والأحــوال ، الدلالة النظرية فيه بمقدار الدلالة العملية ، وإننا لنعنى بالدلالة النظرية ، أقسط فهم للعقل الغريزى الذي يتمشى مع مفهوم العقل عند الصوفية ، فإذا نحن بدأنا بأبسط معانى الفهم للعقل ، قلنا أن أقرب الأشياء فهماً

(*) راجع رسالة القشيرى صـــ ٥٧

للعقل إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريق الوصول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل .

هذان رجلان : أحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ، ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر يخبط خبط عشواء ، فلا يحدد لنفسه هدفاً يسير إليه ، ولا طـريقاً مـن طـرائق المعرفة والسلوك يمضى فيه . فنحن إذا وجدنا مثل هذين الرجـلين ، وصفنا أولهما بالعقل ووصفنا الآخر باللا عقل ، وكذلك إذا وجدنا مثل هذين الطريقين ، وصفنا أولهما بالتماسك العقلى والمنهجى ، ووصفنا الآخر بالضـلال والسير على غير هدى . وهكذا يمكن استعارة هذه الخاصية المعرفية لتطـبيقها على المقامات في تحديد الهدف عند الصوفية وطريق الوصول إليه عبر سلسلة من النظام المعرفى والسلوكى هي بلا شك تتميز بالوعى والمعرفة بأصول الطريق فضلاً عن تميزها بالعمل وشروط التسليك .

ولا يخفـى أن التماسك المنهجى العملى في المقامات والأحوال واضح وضوح المسيرة العقلية في الطريق الذي يرتضيه العاقل فيسير في طريقه وهو آمن مـن عقابيل الغفلة والتعطيل . ونحن لا يعنينا من هذا سوى ما هو جدير بالذكر مـن اعتبار الأحوال فيوضات ، هو اعتبار وصفى ومنهجى لا اعتبار تفسيرى وتحليـلى ، أى وصـفى من حيث خضوعها لمنهج الذوق فقط ، ومنهجى من حيث اتصافها بـهذا المنهج الذي يكتفل بوصفها ، لأن المقامات التى هي ثابتة تـدل بالقطع على إرتقاء وصعود ولا تجى دلالتها إلا على الارتقاء والصعود ، وهـو نفسه التماسك المنهجى الذي هو حقيق بالوصف دلالة على المنهج حين يتداخل العقل فيه مع الذوق .

في حـين لا يكفـي في الحـال الذي هو متغير أن نقول أنه يدل على الإرتقـاء والصـعود ، لأنه بمثابة الفيض ، والفيض يرد كالخاطر العابر لا يدوم ولا يثبت ، وإنما يكون ثباته ودوامه نقصاً مشوباً بقلة إدراك للحياة العادية وبقلة معرفة بطبيعة المجتمع . وهو - كما في المجاذيب - يتحقق في عالم الجذبة ، عالم اللاوعـي وفقـدان العقل والتمييز .. فأيهما أثبت وأرسخ للحياة الإنسانية أن يكون الحال دائماً فيلحق صاحبه جذبة وفقدان عقل ، أم يكون عابراً ماضياً إلى طـريقه كالبرق لا يثبت ولا يدوم ، فيلحق صاحبه حضوراً مع الحاضرين وبقاء مـع المخلوقين ، وهذا هو مفهوم الصحو بعد السكر ، والحضور بعد الذهاب ، والـتفرقة بعـد الجمع ، والبقاء بعد الفناء ، وكلها مفاهيم يتحكم فيها سلطان الحال .. والحال لا يقبل التحليل ولا التفسير . ومسألة التصنيف له لا تتأتى إلا مـن أحـد كان قد جرَّبه ، والمجربون ممنوعون عن أن يدلوا بدلوهم في وصف تجاربـهم الذاتية . من أجل ذلك ، يمكن اعتبار المقام في ثباته ورسوخه وتماسك المـنهج فيـه دلالة عقل لوعى العاقل يعرف لنفسه طريقاً يسير فيه ، في الوقت الـذي يمكننا اعتبار الحال دلالة ذوق ووجد . المقام أقرب إلى العقل . والحال أدنى إلى الذوق . وكلاهما على العبد مأخوذ من طريق الترقى .

(٥) سبقت الملاحظة إلى أن العقل العملى أوضح ما يكون لصوقاً بالدين . وأن العقل النظرى الفلسفى الخالص هو من وضع الذهن البشرى ، عقيدة من عقائده الفكرية ولا يزيد . لكنما العقل الغريزى في التصوف والنـزوع الدينى هو الذي يقصـد لغيره لا لذاته ، إذ المقصود به الهداية إلى طريق الحق ، فهو وسيلة رفعيه للإدراك ، لا غاية ما يملكه الإنسان من مدارك وملكات .

قـــد يقال : إن لغة العلم الـــحديث تـــجعل العقل والغريزة ضـــدين، فـــالعقل منطق مكتسب ، والغريزة فطـــرة موروثة ، ومن ثـــم فلا لقاء بينهما ولا تقارب .. !!(*)

قلـــنا إنـــه : ليس شرطاً ضرورياً أن يكون ما هو مكتسب من المنطق والمعقـــولات ضد ما هو فطرى موروث ، و لا شرطاً ضرورياً كذلك أن يجئ العقـــل في لغة العلم الحديث مضاداً لما هو غريزى . ولكن عدم التقارب بينهما ناشئ من تفرقة العلم الحديث بين المنطق الفلسفى وهو الذي يطلق عليه "العقل" بمعـــناه النظرى المجرد عن التطبيقات العملية ، وبين العقل الغريزى الفطرى الذي جاء ذكره في القرآن ، والذى عليه يكون مبدأ الهداية الإنسانية في كل حال .

فإذا كان العقل منطقاً مكتسباً ، فهو منطق النظر العقلى الفلسفى ، وهو أيضـــاً مما يضاد العقل الغريزى ، لأن العقل الغريزى هو عقل الفطرة الذي من شـــأنه إذا هـــو توصل فيما يمكن أن يتوصل إليه من معارف وأحكام لا يناقض الديـــن . وصـــحيح أن من الدين ما يناقض أحكام العقل ، ولكن أى عقل هذا الـــذي تناقض أحكامه أحكام الدين التي يجب الإيمان بـــها والتسليم بمقتضاها كمـــا جاءت بغير فحص وبغير تكييف في أسبابـــها ؟! .. أى عقل . لابد أن يكـــون عقـــل المنطق المكتسب الذي يتوصل إلى أحكام تجئ في مجملها مخالفة لأحكـــام الديـــن . وإنـــمـــا من شأن العقل الغريزى أن يحيل ، فإذا أحال إلى

(*) نقدنا على نقد زكى نجيب محمود للأفغانى : وجهة نظر ص ١١ .

ما فوقــه ، كان الشأن فيــه أن يكتسب الصفة التى خص الدين العقل بــها : الهداية إلى الإيمان .

ولســنا في حاجــة إلى تكرار قول الأكابر من المفكرين بأن هناك فارقاً عظــيماً بين ما هو ضد العقل ، وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو ضده يعطله ويلغيه ولا يجعل له قائمة تقام على أى ضرب من ضروبه لا مــن حيــث الاكتساب المنطقى ولا من حيث كونه غريزياً فطرياً ، وهذا ما لم يكــن موجوداً في الدين بأى وجه من الوجوه . وإنما الذي هو موجود في الدين قــدرة العقل - بعد البحث والتمحيص - على " الإحالة " . والإحالة إقرار من العقــل بعد أن يستوفى حقوقه في البحث ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، إقرار منه بعجزه عن إدراك الحقائق الغيبية .. فماذا يفعل ؟! .. ليس أمامه : إما أن يهرب ويدعى الوصول إليها ويسوف ما شاء له التسويف . وإما أن يحيل إلى ما فوقه . وإنــه لشرف عظيم للعقل أن يحيل ، ففى هاته الإحالة تكميل للعقل لا تعطيل ، وإنما التعطيل هو ذلك التسويف والإدعاء لكشف الحقائق الغيبية التى جاءت عن طريق الوحى ، ثم بعد العجز يكون الهروب . وفى الهروب نكاية للعقل ما بعدها نكاية ، وضلال له وخزلان وزراية . ولكن في الإحالة تكميل وارتقاء له وصعود به إلى أسمى المراتب التى وضع خصيصاً لأجلها .

والديــــن لا يطلب من العقــل أن يتصف بالنكايــة والتعطيل أو بالزراية والتضليل ، بل طلب منه أن يتصف بالتكميل إذا هو عرف " الإحالة " طريقاً ، فعــرف أن طبيعة الغريزة فيه ترويض وقبول قبل أن تكون شططاً ورفضاً لما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة .

(٦) وأخـــيراً يمكن القول بأنه ليس في التصوف دعوة عامة تتوزع فيها مطالب الدعـــوة كما قسمها ابن رشد في " فصل المقال " حين أرتأى أن الدعوة إلى الله حسبما يرى صاحب الشرع هي التي جاءت في الآية الكريمة : ﴿ ادعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكمةِ وَالـــمَوعِظَةِ الحَسَنَةَ ، وجَادِلـــهُم بِالَّتِي هِيَ أَحسَنُ ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعلَمُ بِـــمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ، وَهُوَ أَعلَمُ بِالمُهتَدِينَ ﴾ (النحل : آية ١٢٥) .

فقال أن في الآية الكريمة طرقاً للدعوة إلى الله بإتجاهاتـــها الثلاثة : إتجاه الحكمـــة وعنده هو " البرهان " . وإتـــجاه الموعظة الـــحسنة وعنده هو الأدلة الخطابيـــة . وإتجاه المجادلة بالتي هي أحسن وهو طريق الأدلة الجدلية الكلامية . والتصـــوف يخرج بمنهجه عن هذه الأدلة الثلاثة ، فهل يعده ابن رشد سبيلاً إلى الدعوة إلى الله أم لا يعده يصلح لهذه الدعوة ؟!

والواقـــع أن خـــروج التصوف عن هذه الاتجاهات التي تدعو إلى الله ، لا يجعله طريقاً عاماً لكل إنسان ، ولكنه طريق خاص يتجه اتجاهاً آخر في تقويم الدعـــوة وتكييـــف النظر إليها بمنظار آخر يختلف في جوهره عن منظار المواعظ والخطابة وأدلة الجدل وبراهين الحكماء .

ذلـــك المـــنظار الذي ينغمس في داخل المتدين لا في خارجه ، فيهز فيه الـــباطن هزاً يقلب كيانه كله ، ليعيش التجربة الروحية والحياة الذوقية ثم إذا هو خـــرَّج أدلـــة الخطابـــة والجدل والبرهان ، يخرِّجها تخريجاً جديداً يتفق ومنهجه الذوقـــي في كـــل حال . فجميع هذه الاتجاهات الثلاثة استطاعت بوسائلها أن تدعـــو إلى طريق الحق ، وكلها تمثلت مفهوم " الإيمان " واعتقدته إن في ينبوع الفطرة وإن في بواعث الاعتقاد ، ولكن الذي لا شك فيه أنـــها جميعاً لم تستطع

أن تـــنفذ إلى أسرار الإيمان مثلما كانت للتصوف قدرة النفاذ إلى أسراره بعمق عميق متغلغل في بواطن الوجدان .

أما مسألة عمومية طرق الدعوة وخصوصيتها ، فهى مسألة " اعتبارية " أى أنـــهـــا مســـألة ترجع إلى نظر الناظر في أقوالهم وأحوالـــهم ، هل يأخذها مـــأخذ الجـــد أم يمضـــى بـــها إلى غاية يصرفها على غير ما ينبغى أن تصرف الغايات فيها عند أصحابـــها ، وبالطريقة التى أرادوها كيفما أرادوا بغير إدعاء وبغير تزيد وبغير عنت في التخريج ؟! .

المصادر والمراجع مرتبة
والهوامش منظمة
حسب ورودها بأرقامها في الكتاب كله

المصادر والمراجع مرتبة حسب ورودها (*) .

١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس - ومقدمه د . أحمد فؤاد الأهوانى - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة (١٩٥٠م - ص ٢٧) .

٢ - د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف - الطبعة الخامسة (١٩٩٢م ص ١٨٧- ١٨٨) .

٣ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث - ترجمة د . زكى نجيب محمود - دار المعارف (١٩٦٩م - ص ٧٧٧) . وأنظر أيضاً جون ديوى الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعــرفة (ص ٧٧٧ - ٨١١) ، وأيضــاً د . فؤاد ذكريا: نظرية المعرفة - مكتبة مصر د/ت- الفصل الخاص بدور العقل في مشكلة المعرفة (ص ١٣٧ وما بعدها) ، وعلينا على هذا الفصل تساؤل هو .. ماذا يقول أستاذنا الدكتور في الإدراك الذاتى للأشياء وهو إدراك لا يحتاج إلى البرهنة عليه بالعقل ؟! .. وكيف يمكن لنا تعميم الإدراك الطبيعى وقد نفتقر أحياناً إلى النيل من الطبيعة بوصفها موجودة فينا .. ؟ !

٤ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص ٧٨٠) .

٥ - المرجع السابق : (ص٧٨١) .

٦ - د . زكــى نجيــب محمود : موقف من الميتافيزيقا - دار الشروق - الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م - ص ٣٤) .

٧ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص٧٨٠) .

٨ - المرجع السابق (ص ٧٨١) .

٩ - جان ڤال : طريق الفيلسوف - ترجمة د . أحمد حمدى محمود ومراجعة د . أبو العلا عفيفى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة (١٩٦٧م - ص ٤٧)

(*) رتَّبنا المصادر والمراجع حسب ورودها ، فأغنتنا عن القائمة الأخيرة .

١٠ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، نشأتـــها وتطورها - دار النهضة العربية - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م - ص ٣٩٧) .

11- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals - Trans - by Thomas K . Aboott (P.P 253, 270) .

١٢ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص ٤٧) .

١٣ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٤٧ - ٤٨) .

14- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals (P . 280 - 284) .

١٥ - وموقـــف " كـــانط " هذا يقترب من مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكاليف ، فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة ، لإمكان أداء التكاليف على النحو الذي وجبت عليه (د . أحمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى - دار المعارف - ط ٢ (١٩٨٢م - ص ١٦٣ وما بعدها) .

١٦ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق (ص٣٨٠ وما بعدها) .

١٧ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .

١٨ - ريتشـــارد شـــاخت : رواد الفلسفة الحديثة - ترجمة أحمد حمدى محمود - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة (١٩٩٣م - ص ٢٦٥) .

١٩ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .

٢٠ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٣٨) وأيضاً وليم جيمس : بعض مشكـــلات الفلسفة - ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ، ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة د/ت (ص ٧٨) .

٢١ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠ ، ٥٢) .

٢٢ - المرجع السابق (ص٨٣) .

٢٣ - ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة (ص٢٦٥) .

24- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS of Morals, P, 218 .

٢٥ - ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة (ص٢٢٦) .

٢٦ - المرجع السابق (ص٢٢٥) .

٢٧ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٣٧) .

٢٨ - المرجع السابق (ص٢٣٨) .

٢٩ - جــون ديوى : المنطق - نظرية البحث (الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعرفة ص ٧٧٧ - ٨١١ والرد مأخوذ من كتاب "جان فال - طريق الفيلسوف ") .

٣٠ - المرجع السابق (ص٧٨٤) .

٣١ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص٢٧٠) .

٣٢ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص٧٨٤) .

٣٣ - جــان ڤــال : طريق الفيلسوف (ص٢٦١ وما بعدها) . وقارن أيضاً: مشكلات الميــتافيزيقا ، وتعريف الميتافيزيقا ، وطبيعة المشكلات الميتافيزيقية في وليم جيمس : بعض مشــكلات الفلسفة : ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة (ص ٣٣ - ٣٨) .

٣٤ - جان ڤال : طريق الفيلسوف (ص ٢٦١) .

٣٥ - المرجع السابق (ص ٢٧٠) .

٣٦ - المرجع السابق (ص ٣١٠) .

٣٧ - المرجع السابق (ص ٢٧١) .

٣٨ - د . عاطف العراقى : النــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ط ٢ - القاهرة (١٩٧٩م - ص ١٢١) .

٣٩- ابن رشد : رسالة الاتصال - ضمن تلخيص كتاب النفس - نشرة وتحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى (ص ١١٩) .

٤٠ - د . عاطــف العراقــي : الميتافيزيقا في فلسفــة ابن طفيل (ص ١٩٨- ١٩٩) .

٤١ - الغزالى : المنقذ من الضلال - تحقيق د . عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٣١) .

٤٢ - للاتصال كما هو شائع عند الفلاسفة طريقان : صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنــها تتصل بنا فنكتسبها ، وهذه موهبة إلــهية لا تتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط (أنظر مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لتخــليص كتــاب النفس ص ٦٠ ، وأيضاً د . عاطف العراقى : النــزعة العقليــة ص ١٢٧) وابن رشد ينكر الطريق الثانى ، طريق الصوفية ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول . ومــن المفارقات أو الشيء الذى يشبه المفارقات عند ابن رشد أنه يجعل الطريق " الهابط " بمثابة الموهبة الإلهية التى لا تتيسر لكل إنسان ، ثم يرفضه ، فإذا جاء للقوة النظرية أو العقل النظرى قال عنه أو عنها باعتبارها قوة : " فيظهر من أمرها أنــها إلــهية جداً ، وأنــهــا إنمــا توجد في بعض الناس ، وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع " وهى عنده تختلف عن قوة العقل العملى المشترك لجميع الأناسى التى لا يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر (تلخيص كتاب النفس ص ٦٩) فهل هذه القوة التى وصفها بأنــها " إلهية جداً " تختلف ولا تتفق مع أشراط الطريق الهابط باعتباره " موهبة إلهية " لا تتيسر لكل إنسان إلا إذا كان مقصوداً بالعناية في هذا النوع؟!!.. وصف ابن رشد لــهذه القوة النظرية بأنــها " إلــهية جداً " لا يتفق مع طريقه الصاعد !! .

٤٣ - للوقوف على التباين المنهجى بين الصوفية والفلاسفة : أنظر

Russell (B) : Msticism and logic, Selected papes, th Modern library, new york, 1927 , PP . 26 , 51.

وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - ط الأولى - القاهــرة (١٩٦٣م من ص ١٣ إلى ص ٢٦) . وأيضاً: د . إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - دار المعارف - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م جـ١ ص ٥٢ ومـا بعدهـا وجــ٢ ص ١٣٢وما بعدها) وأيضاً د . عاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - ط٤ - القاهرة (١٩٧٨م ص ١٢٧وما بعدها) . وأنظر أيضــاً تفرقة الغزالى بين طريق النظار في استكشاف الحق ، وطريق التصفية - إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - لبنان - د/ت - ط٣ (ص ١٨) .

٤٤ -د.أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية فــي الإسلام (ص ١٦).

٤٥ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف - نــهضة الشرق - القاهرة (١٩٩٦م ص ٣٢) .

٤٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام - تحرير ستانفوردشو ، وليم بولك - ترجمة د . إحسان عباس ، د . محمد يوسف نجم ، د . محمود زايد - دار العلم للملاين - بيروت (١٩٦٤م ص ٢٧٥وما بعدها) .

٤٧ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٦) .

٤٨ - ابن الفارض : الديوان - حققه وشرحه وقدم له فوزى عطوى - دار صعب بيروت - ط ٢ (١٩٨٠م ص ٩٨) .

49- Russell (B) : Msticism and logic, PP 28, 29 .

٥٠ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٧) .

٥١ - سورة العنكبوت (الآية ٢٩) .

٥٢ - أبــو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ط١ (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م جزء ١٠،٨٨) .

٥٣ - د . محمــد مصــطفى حــلمى : الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة (١٩٨٤ص٢١) .

٥٤ - القشـــيرى : الرســـالة القشيرية - مكتبة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثانية - القاهــرة (١٣٧٩هـــ ١٩٥٩ص ١٥٥) ، وأنظر طبعة أخرى للرسالة القشيرية - تحقيق معـــروف زريـــق - وعلى عبد الحميد بلط جى - دار الجيل - الطبعة الثالثة - بيروت (١٤١٠هـــ - ١٩٩٠م ص ٣١٢،٣١٣) .

٥٥ - الغزالى : منهاج العابدين - ط مكتبة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة سنة (١٣٣٧ هـــ - ص ٣ ، ٤ وص ٩٤) .

٥٦ - المصدر السابق (ص ٣،٤) .

٥٧ - القشيرى : الرسالة القشيرية (ص ١٥٥) .

٥٨ - المصدر السابق : من الطبعة الجديدة (ص ٣١٣) .

٥٩ - الســـراج الطوســـى : اللمع في التصوف - تحقيق د . عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقى سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة (١٩٩٦م - ص ١٢٨) .

٦٠ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٦١ - مجـــدى إبراهيم : فلسفة التخريج عند الصوفية - مقال منشور بالأهرام المسائى - الســنة التاســعة - العـــدد ٢٨٩٨ - الأحـــد ١٨ مـــن ذى الحجـــة (١٤١٩هـــ - ٤ إبريل١٩٩٩م) .

٦٢ - الغـــزالى : إحيـــاء عـــلوم الدين (جـــ٣ ، ص ٣ وما بعدها) - وله أيضاً منهاج العابدين (ص ٣٨) .

٦٣ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة (١٩٧٤م - ص ٢٠٧،٢٠٨) .

٦٤ - مجدى إبراهيم : الذات الإنسانية ، مصدر المعرفة والأخلاق عند الصوفيـــة - مقال منشور بمجلة التصوف الإسلامى - العـــدد (٩) - السنة (١٩) (رمضان ١٤١٧هـــ -

يـــناير ١٩٩٧م ص ٥٦ ، ٥٧- وأيضـــاً العـــدد (١١)- (ذى القعـــدة ١٤١٧ هـــ - مارس ١٩٩٧م) .

٦٥ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص٢٠٩) .

٦٦ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) . ويؤيد الطوسى قوله هذا بإشارتين إحداهما لابن محمد الجريرى حين قال : " من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصـــل إلى الكشف والمشاهدة " والأخرى للنورى حين قال أيضاً : " مكاشفات العيون بالإبصـــار ، ومكاشفات القلوب بالاتصال" وهذا المعنى سيتأكد لدينا حين نذهب إلى أن الصـــلة قوية جداً بين موضوع الاتصال وكشوفات الصوفية ، في حين أنـــها ضعيفة عند الفلاسفة لاختلاف المنهج واختلاف المضمون .

٦٧ - د . عثمان أمين : الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة - مطابع دار القلم - د/ت (ص ٢١٠) .وأقـــرب معـــنى للجوانية في موضوعنا أنـــها تفيد معنى البطون والاتصال ، ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال (ص ٢٧٠، ٢٧١) .

٦٨ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص١٧) .

٦٩ - المرجع السابق : نفس الصفحة .

٧٠ - ابـــن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم في شرح الحكم - مطبعة السعادة - القاهرة (١٤٠١هـــ - ١٩٨١م ص ١٣٠) .

٧١ - الهجويرى : كشف المحجوب : ترجمة محمد أحمد ماضى أبو العزايم - وتحقيق وتقديم د . إبراهـــيم الدسوقى شتا - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٩٤هـــ - ١٩٧٤م ص ٣١٩) .

٧٢ - المصدر السابق : (ص٣١٩) ولـــهذا القول أصل سنذكره في هامش رقم (١٢٣) .

٧٣ - سورة البقرة (الآية ٢٥٥) .

74 - A . J . Wensinck : La' Pensee de Gh'azzali - Paris - Llbralrie - P' Amelgue Et D'ORIENT - Adrien - Maisonn Eune 11' Rue Salnt - Sulplce - 1940 P.P - 2-5 .

٧٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص٣٢٠) .

٧٦ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٨) .

٧٧ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص٨) .

٧٨ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم محمود أمين النوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - ط٢ - القاهرة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ص ٦٣) .

٧٩ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٩) .

٨٠ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - دار نهضة مصر القاهرة (١٩٧٩م ط٣ - جزء٣ - ص ١٠٩٧) .

٨١ - د . عاطف العراقى : ثورة العقل (١٤٧) .

٨٢ - المرجع السابق : (ص ١٢٧) .

٨٣ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ٧٨ ، ٧٩) .

٨٤ - الغزالى:المقصد الأسنى ،شرح أسماء الله الحسنى - مكتبة القاهرة د/ت (ص ١٠٠) .

٨٥ - العقاد : ابن رشد - دار المعارف - القاهرة (١٩٨٢م ص ٥٨) .

٨٦ - العقاد : ابن رشد (ص ٥٩) .

٨٧ - كان السؤال المطروح أمام أرسطو ، والذى وعد بحله و لم يف بوعده ، هو : هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم ؟! ، ولأجل هذا قال ابن رشد في مفتتح رسالة الاتصال حين صاغ السؤال صياغة كهذه : "هل يتصل بالعقل الهيولانى " الفعال " وهو متلبس بالجسم ، حتى يكون في هذه الحال فضل الإنسان هو جوهره من كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟! ثم قال .. وهذا المطلب هو الذي

كـــان وعـــد بـــه الحكـــيم في كـــتاب الـــنفس ، و لم يصـــل إليـــنا قوله في ذلك .. (رسالة الاتصال ص ١١٩) .

٨٨ – د . محمـــد غـــلاب : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة (١٣٦٧هـــ – ١٩٤٨م ص ١٢٠) .

٨٩ – د . أبو العلا عفيفى : التصوف – الثورة الروحية في الإسلام (ص١٤) .

٩٠ – د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق (ص ١٩) .

٩١ – د . أبو العلا عفيفى : التصوف – الثورة الروحية في الإسلام (ص١٤) .

٩٢ – د . أبو العلا عفيفى : نفس المرجع (ص ١٥) .

٩٣ – الغزالى : المنقذ من الضلال (ص١٢٧) .

* * * *

٩٤ – د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٠١،٩٤) وأنظـــر له أيضـــاً – الميتافيزيقـــا في فلسفـــة ابن طفيل (ص ١٨٨، ٢٠١) .

٩٥ – معنى قولنا بالاتصال كفكرة هو المعنى الذي استخدمه "ديكارت " لكلمة " فكرة " وهو يعنى بـــها كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة . وفى إجابته على "هوبز" ، ذكر أنه قد استعمل هذه الكلمة ، لأنـــها كانت شائعة عند الفلاسفة للدلالة عل صور مدركات العقل الإلهى . ويقول " جان ڤال " : وبينما اتجه الفلاسفة الأفلاطونيون الجدد والمدرسيون إلى استعمال الكلمة التى استعملها أفلاطون للدلالة على المعرفة الإنسانية ، خاصة بالمعرفة الإلهيـــة ، نرى ديكارت قد عاد مرة أخرى إلى استعمال كلمة فكرة للدلالة على المعرفة الإنســـانية ، متفقـــاً في ذلك مع تقاليـــد أفلاطون الصحيحـــة (طريق الفيلسوف ص ٢٤٤) ونحـــن نستخدم كلمة " فكرة " للدلالة على جهود الفلاسفة النظرية في الاتصال وابن رشد منهم على وجه الخصوص .

٩٦ - ابـــن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٧٦ ، ٧٧) . ومقدمة الدكتور الأهوانى (ص ٦٠) وراجع أيضاً د . عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٢٧). وراجع : العقل العملى والعقل النظرى عند ابن رشد (ص ٩٦) من نفس المرجع .

٩٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - القاهرة - ط١ (١٩٥٠م ص ١٢٠) .

٩٨ - مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس (ص ٣١،٣٧) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل - ضمن أبحاث الكتاب التذكارى الصادر عن المجـــلس الأعلى للثقافة بعنوان : الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى - إشراف وتصدير د . عاطف العراقى - القاهرة (١٩٩٣م ص ٤٥) .

٩٩ - مقدمـــة الدكتور الأهوانى (ص ٣٥ ، ٣٦) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٥) . وأيضاً د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٠) .

١٠٠ - ابـــن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢١) . ويرى "ماسينيون " أن ابن رشد كان يعتقد بأفضلية شرح الأفروديسى على شرح ثامسطيوس لتبيان رأى أر سطو ، ويقول إننا نجـــد أرسطو في كتاب " Peripsych'e "(النفس) - الجزء الثانى والثالث يقول بوجود عقلين : (١) العقل الفعال (٢) العقل المنفعل . ويريد بالأول هذه القوة الذاتية التى بـــها تـــدرك الكليات ، لأن كل مادة تجرى في الدنيا جريان السيل ، وذلك شئ ثابت عن كل تجربة طبيعية . فإذا فقدت كل المبادئ الأولية مثل العلية والغائية بالتجربة الحسية ، فلابد من وجودها في العقل الفعال ، فهو الذي يبنى به في التصورات الترتيب المنظم بعد تمييزها .

ويـــتابع " ماســـينيون " قوله بـــأن العقـــل المـــنفعل أو "entendement " الفهم" هو معنى استعداد النفس الإنسانية لإنطباع التصورات على ذهنها . وقد اختلفت تلاميـــذ أرســـطو في علم النفس حين شاع كتابه . فمن تلاميذه ثامسطيوس ، وإسكندر

الأفروديسى ، ولـــهما مذهبان متضادان في العقل المنفعل أو الهيولانى ، لحد العقل الفعال عـــنده . أما عند الفلاسفة مثل ابن سينا " في كتاب النجاة " فالعقل الفعال هو الأدنى من حيـــث الدرجة من عقول الأفلاك التى تنتهى سلسلتها إليه وهو الذي يدبر أنفسنا . قال الأفروديســـى بوحـــدة العقل المنفعل في كل الاشخاص (لويس ماسينيون : محاضرات في تـــاريخ الاصـــطلاحات الفلســـفية والعربية تحقيق وترجمة وتقديم د . زينب الخضيرى - وتصدير د . إبراهيم مدكور - المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية - القاهرة د/ت (ص ٩٩ ، ١٠٠) . وعـــلى مـــا ذكره ماسينيون عن ابن رشد من تفضيله لشرح الاسكندر الأفروديسى ، يغلب على الظن أن ابن رشد كان ميالاً إلى الأخذ برأى الفارابى وابن سينا في خـــلود العقـــل الفعال رغم نقده للإتجاه الإشراقى عندهما . ولما كان الاسكندر تلميذ أفلاطون ، وكان ابن رشد يرى رأى الاسكندر ، فلم يكن من المستبعد وجود أوجه إلتقاء بـــين ابـــن رشد والفارابى وابن سينا ، إذ لا تخلو اتجاهات ابن سينا ومن قبله الفارابى في موضوعنا هذا من آثار أفلاطونية أفلوطينة .

١٠١ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢١) .

١٠٢ - مقدمة الدكتور الأهوانى (ص٤٠ ، ٤١) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٥) .

١٠٣ - مقدمـــة الدكـــتور الأهوانى (ص٤١) . وهذه المسألة تتصل عند ابن رشد بعموم الحيـــاة بعـــد الموت ، لا من حيث هي شخصية فردية ، بل من حيث هي عامة وكلية ، وتـــندرج تحت فكرة النفس الكلية . يقول ابن رشد في هذا ، أو فيما معناه : " وذلك إنا مـــتى فرضنا موجوداً في أشخاصه خارج النفس ، لم يخلو اشتراك الأشخاص فيه أن يكون عـــلى أحد وجهين : إما أن يكون جزء منه في شخص شخص حتى يكون زيدُ إنما له من معـــنى الإنسانية جزء ما وعمرو جزء أخر فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منها حملاً ذاتياً ... ، فإن الذي له جزء إنسان ليس بإنسان ، وهذا بين الاستحالة بنفسه . أو

يكون الكلى موجوداً بكليته في كل واحد من أشخاصه ، لكن هذا الوضع يناقض نفسه ، وذلك أنه يلزم ضرورة إما أن يكون الكلى متكثر في نفسه حتى يكون الكلى الذي يعرف ما هية زيدُ غير الذي يعرف ما هية عمرو ، فلا يكون معقولهما واحداً ، وهذا مستحيل ، أو يكون شئ واحد بعينه موجوداً بكليته في أشياء كثيرة .. وذلك محال .. إلى أن يقول : " وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن . فإن المعنى الذي كان به الكـــلى كـــلياً ، قد تبين في كتـــاب " النفس " أنه جـــوهر مفارق ، وواحد بعينه أعنى معقول المعقولات " (تلخيص ما بعد الطبيعة – تحقيق وتقديم د . عثمان أمين – ط مكتبة مصطفى البابى الحلبى – القاهرة ١٩٥٨م ص ٥٤، ٥٥) .

وتدخـــل في فكرة النفس الكلية عند ابن رشد فكرة خلودها ، وفى رأيه أنه ليس يلحق عند عودة النفس محال بالقدر الذي يلحق فيها المحال عند عودة تلك الأجسام بعينها، لأن الـــنفس باقية خالدة بخلود العقل الكلى الذي يوجب العلم به ثباتاً في ذاته ، بواسطة الذهن حين يجرد عن المواد والحواس والأشخاص طبائعها المشتركة المتغيرة ، ليصل إلى هذا " العقل الكلى " الذي لا تغير فيه ، بل ثبات ، ذلك هو العقل الفعال الذي لا يلحقه فساد ولا يناله زوال .

Gilson (E) : history of christian philosophy in the Middle Ages - Londan - 1955-P.P 224 - 225.

وأيضـــاً : مجـــدى إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام – رسالة دكتوراه بآداب الـــزقازيق (١٩٩٥م ص١٥٥) . وأيضاً د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص٣٣٢،١٠٦) .

وعلى العقل وحده يعول الفلاسفة إن في مسألة خلود النفس أو في مسألة المعاد ، ويذكر " ول ديورانت " عن ابن سينا أنه : " يعالج كل مسألة مستنداً إلى العقل وحده ، غير متقيد مطلقاً بالدين ، ولكنه يذكر حاجة الناس إلى الأنبياء ليبينوا لهم قواعد الأخلاق في صـــور مـــن الاستعارات والمجازات تفهمها عقولهم وتتأثر بـــها ، وبـــهذا يكون النبى

رسـول الله ، لأنه يضع الأسس التي يقوم عليها النظام الأخلاقي والإجتماعي . ومن أجل هذا ، كان النبي ينادي ببعث الأجساد ، وكان بعض الأحيان يصور الجنة تصويراً مادياً ، والفيلسوف وإن كان يشك في خلود الجسم ، يدرك أنه لو أن النبي قد اقتصر على تصوير الجنة تصويراً روحيـاً محضـاً لما استمـع الناس إليـه ، ولمـا تألفت منهم أمة واحـدة قويـة منظمـة (قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - المجلد الرابع - ط الإدارة الثقافية بجامعة بيروت د/ت جـ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١) .

ويقول العقاد عن ابن رشد : "ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصـية ، ويفنى كل شئ في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل الـنوع البشـري كله عام في جميع آحاده (ابن رشد ص ٣٣) ونحن لا نعدم أصول فكرة النفس الكلية أو فكرة الإنسانية أو الإنسان عند "أفلوطين" حين يقول : " ولكنَّا لو فرضنا أولاً أن نفسي ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل منا . فالنفس المتماثلة في جسمين مختلفين لا يكون لها في كل منهما عين التأثُّرات .. ومعنى ذلك أن النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمي الذي فيها . وكذلك الحال في فكرة الإنسانية ، فكل منا إنسان ولكـن ليـس معنى ذلك أننا جميعاً نشعر شعوراً واحداً . (التساعية الرابعة لأفلوطين في الـنفس - دراسة وترجمة د . فؤاد ذكريا - مراجعة د . محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م ص ٣٣٦) .

١٠٤ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢١) .

١٠٥ - المصدر السابق : (ص١٢٢) .

١٠٦ - د . أحمـد فـؤاد الأهواني : معاني الفلسفة - نشرة المؤلف (أكتوبر ١٩٤٧م - القاهرة ص ١٣٤) .

١٠٧ - ابن رشد:تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق وتقديم د.عثمـان أميـن (ص ٩٥) .

١٠٨ - د . أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة (ص١٣٤) .

١٠٩ - المرجع السابق (ص ١٣٥) .

١١٠ - راجع مقالة الفارابي وابن سينا في مقدمة الدكتور الأهواني لتلخيص كتاب النفس لابـــن رشد (ص٤٤ إلى ص ٤٩) وأيضاً راجع نظرية ابن سينا فيما يتصل بجوهرية النفس وروحانيـــتها ، وتقريـــر حدوث النفس وقواها والعقول التي توجد لها - دكتور عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص٢٣٠،٢١٨)، وفيما يتعلق بالفارابي أنظر د . إبراهيم مدكـــور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الجزء الأول - العنصر الخاص بالمخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال (ص ٧٦) وأيضاً الفارابي : للأستاذ عباس محمود - لجنة دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤م ص ١٠٦، ١٠٩) .

١١١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٦) . ويقول الدكتور محمود زيدان في صدد المآخذ والثغرات في محاولات ابن رشد : " ولا تخلو نظرية ابن رشد في العقـــل من ثغرات . يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر . قد يقصد أنـــها ليست عرضاً لجسم وإنما وجود متميز وبالتالي من طبيعة غير مادية . واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطوني . نجد ثانياً تناقضاً بين قوله إن العقل الهيولاني إستعداد لتلقي أفكار من العقل بالملكة ، وقوله إن العقل ليس به شئ بالقوة . نجد أخيراً أن ابن رشد وإن رأى العقـــل الفعال جزءاً من الإنسان وليس خارجاً عنه ، فأنه لم يفهمه عقلاً فردياً لكل إنســـان وإنما النوع الإنساني كله . وإذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام في خلود النفس (نظرية ابن رشد في النفس والعقل ص ٤٨) وقال الشيخ محمد عبده في هذه النقطة الأخيرة التي سنذكرها بالتفصيل بين ثنايا البحث ، أن ابن رشد يقول بخلود النفس وســـعادتـــها وشقائها وعذابـــها ونعيمها ، وأن عقل الإنسانية العام لا وجود له لا عند أرسطو ولا عند ابن رشد ، فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية العام ، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُني أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في

نفيها (الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة وتحقيق د . عاطف العراقى - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة (١٩٩٧م ص ٢١٧،٢١٥) .

١١٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص١١) ، وأيضاً يقول د . عاطف العراقى : ويمكننا التوصل إلى فهم الفكرة ببيان أنواع المعانى المدركة ، فهذه المعانى قسمين : معنى كلى ومعنى شخصى . والكلى إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى ، والشخصى إدراك المعنى في هيولى (النزعة العقلية ص ٩٥) وأيضاً أنظر د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٦) .

١١٣ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة (ط ٦- ١٩٧٦م ص ١٦٥) .

١١٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (ص ١٦٦) .

١١٥ - أفلاطون : الأصول الأفلاطونية - فيدون - ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامى النشار ، وعباس الشربينى - دار المعارف ط٣ (سنة ١٩٦٥م - ص٤٣ وما بعدها) ، وأيضاً أفلوطين التساعية الرابعة في النفس (ص٣١٧) .

١١٦ - أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس - ترجمة د . فؤاد ذكريا (ص٣١٦) .

١١٧ - مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس (ص ٢٤،٢٣) ، ويحدثنا القفطى - ومع أن حديثه هذا لا يخلو من سذاجة إلا أنه يصيب كبد الحقيقة - عن آراء أرسطو في النفس حين يقول واصفاً ما انتهت إليه أبحاث أرسطو : " ثم إن أرسطو طاليس ، رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخ شيخه سقراط .. فوجد كلام شيخه مدخول الحجج متزلزل القواعد ، غير محكم البنية في الرد والمنع ، فهذبه ورتبه وحققه ونمقه وأسقط ما ضعف منه وأتى في الجواب بالأقوى ، وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى ، فجاء كلامه أفصح كلام وأسد كلام وأحكم كلام .. غير أنه لما جال في هذا البحر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ، ، ولا إلى قول نبى مرسل ضل في الطريق ، وفاتته أمور لم يصل عقله

إليها حالة التحقيق (إخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي - القاهرة د/ت ص ٣، ٣٩) . فهل ابن رشد كان يتابع أرسطو في مسائل ما بعد الطبيعة وبحوث النفس والعقل، وهو علـى هذا الوصف الذي رأيناه عند القفطي . وكيف تسنى لابن رشد التوفيق بين مذهب أرسطو وشراحه وشروحه ، وبين عقيدة الإسلام في خلود النفس والثواب والعقاب والنبوة والوحي إلى آخر المعتقدات الإسلامية ؟!

عندى أنه لا تخلو محاولات ابن رشد التوفيقية من آراء تخالف في جوهرها معتقدات الإسلام ، إذا هو كان تابع أرسطو إلى منتهاه ، وإذا هو كان ثبت على دعوته النظرية بالطريق الصاعد وحده دون أن يقرنه مع الطريق الهابط في ميتافيزيقا الاتصال .

١١٨ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة - وتحقيق د. عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١١٩ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤) .

١٢٠ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤ ، ١٤٥) .

١٢١ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٥) وله أيضاً : تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة (١٩٧١م - ص ٨٠) وأيضاً د . عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٧) .

١٢٢ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، وتحقيق د . عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١٢٣ - إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب والكرامات ، ويرفض كل ما يأتي به الصوفية في هذه الأمور ، وينتصر للعقل في الإيمان بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات، ويذهب إلى أن من يلغي الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فأنه يلغي العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات ، إذ إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل (راجع د . عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر - دار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م ص ٦٦) .. أقول إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب على الصوفية ويعتقد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،

فإننا نجد مفكراً آخر كابن خلدون يحدثنا عن " بـــهاليل الصوفية " الذين يأتون بالخوارق والعجائب ، وعنده أن هذا فضل الله يؤتيه من يشاء ، فهؤلاء البـــهاليل - كما يقول ابن خـــلدون - قوم أشبه بالمجانين من العقلاء ، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحـــوال الصديقين ، وعُلِم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق ، مع أنـــهم غـــير مكـــلفين . ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب ، لأنـــهم لا يتقيدون بشيء فيطـــلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب . وربما ينكر " الفقهاء " أنـــهم على شـــيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم ، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة . وهـــو غلط عند ابن خلدون ، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولا يتوقف حصول الولاية عـــلى العـــبادة ولا على غيرها (مقدمة ابن خلدون - تحقيق د . على عبد الواحد وافى - نـــهضـــة مصـــر - القاهرة ١٩٧٩م - ط ٣ - ج١ ص ٤٢٥) . ولما كان ابن رشد قد اجتمعت لديه الصفتين معاً : صفة الفقيه ، وصفة الفيلسوف العقلانى ، فلا تنتظر منه أن يقـــبل عجـــائب الصوفية - بـــهاليل كانوا أو غير بـــهاليل - وخوارق أفعالـــهم ، بل نرجح أن هجومه على التصوف ورجاله ، كانت بذرته الأولى من جرثومة الفقه نابتة . ثم لمـــا أستن له طريقاً عقلياً بعد إطلاعه على فلسفة أرسطو ، وبعد تبنيه وتبدِّيه لها ، قويت شوكة هذه الجرثومة فرفض التصوف بإطلاق ..!!

١٢٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨ ، ٨٩) وأيضاً د . عاطف العراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١١٩) وله أيضاً المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد- دار المعارف (ط٢ القاهرة ١٩٨٤م ص ٢٦٢) .

١٢٥ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٦) .

١٢٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨) .

١٢٧ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .

١٢٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .

١٢٩ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت (ص ٥٨) .

١٣٠ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت ٠ (ص ٨٩) ، وراجع أيضاً د . عاطف العراقى: النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٠١) .

١٣١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ٥٥) .

132 - Gilson (E) : History Of Christion PhilosoPhy .P, 222

وفى مقدمة الدكتور الأهوانى ينقل أيضاً نصاً عن ابن رشد جاء فيه : " وبالجملة ، فيظهر ظهوراً أولياً أن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية إضافة ما بـــهاصارت الكـــليات موجـــودة . إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى .." (تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ ، ومقدمة الأهوانى ص ٥٧) . وهذا النص صريح الدلالة في أن ابن رشد يؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ، لا ذلـــك الطريق الذي ينهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى الـــنفس ، وهو ما ذهب إلى مثله ابن سينا وغيره ممن يقول بالفيض والإشراق . ويعبر ابن رشد عن هذا بقوله : " ومن البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط " . وأن الكليات تستند في وجودها الذهنى إلى خيالات أشخاصها ، ولذلك تكثرث المعقولات بتكثرها ، واختلفت باختلاف العاقلين لـــها .. إلى أن قال : " وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التى نرى بـــهـــا أنـــهـــا هيولانيـــة، لا المخالطـــة التى يزعم ثامسطيـــوس وغـــيره ممن يقـــول بوجـــودها فعـــلاً دائماً (تلخيـــص كتـــاب النفـــس (ص ٨١) .

١٣٣ - ابن رشد : تـــهافت التـــهافت وتحقيق سليمان دنيا (ص ٨٠) .

١٣٤ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة وتحقيق عثمان أمين (ص١٤٥) .

١٣٥ - د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص١٢٧) .

١٣٦ - مقدمة الدكتور الأهوانى (ص ٦٠) .

١٣٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٢) . وهو حكايته لرأى ابن باجه .

١٣٨ - د . عاطف العراقى:النـــزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٢٧) .

١٣٩ - د . عاطف العراقى : المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد (ص ٢٥٧) .

١٤٠ - ابـــن رشـــد : الكشـــف عـــن مـــناهج الأدلـــة في عقـــائد المـــلّة - تحقيق د . محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٤٩) .

١٤١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٢ - راجـــع د . محمـــود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٨) ، وراجع من البحث العنصر الخاص بالمعرفة والميتافيزيقا (ص ١٦) .

١٤٣ - الغزالى : المنقذ من الضلال (ص ١٢٩ ، ١٣٠) .

١٤٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٥ - ابن رشد : مناهج الأدّلة (ص ١٤٩) .

١٤٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .

١٤٧ - ابن رشد : مناهج الأدلة نفس الموضع .

١٤٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٤٩ -ابـــن رشـــد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) . وراجع د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية (ص ١٢٦) .

١٥٠ - ابـــن ســـينا : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د . سليمان دنيا - القسمان الثالث والرابع - دار المعارف - القاهرة (١٩٥٨م - ص ٨٩٢).

١٥١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .

١٥٢ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص ٨٦١) وما بعدها .

١٥٣ - ابن سينا : المصدر السابق (ص ٨٦٢) وأيضاً د . عاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية (ص ٢٤٨) وما بعدها .

١٥٤ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص٨٦٤) .

١٥٥ - راجع للغزالي : الأحياء (ج٣ ص ٢٥) وما بعدها . وإلى ذلك أو نحوه ذهب ابن باجه حين قال : " فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصورة الروحانية ، تحصل من الحس . ولذلك يحصل المعقولات في النوم ، ويشعر بها الحالم ، فيقضى على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع (رسالة الاتصال - منشورة مع نشرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، للدكتور الأهواني ص ١١٠) . وإلى ذلك أيضاً ذهب ابن خلدون ، فاستدل على وجود العالم الروحاني الأعلى وذواته بالرؤيا ، وما نجده في النوم ، وما يلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة ، فإذا طابقت الواقع في الصحيح منها ، علمنا أنها حق ومن عالم الحق . ففرق ، وفرق كبير عنده بين هذه الرؤيا وبين أضغاث الأحلام التي هي صور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ثم يقرر ابن خلدون هذه الحقيقة التي نستدل بها على وجود العالم الروحاني فيقول : .. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا .. لاختلال شرط البرهان النظرى فيه ، وعنده قد صار ما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذوات هذا العالم وترتيبها المسماة عندهم بالعقول ،إنما هو شيء ليس فيه شيئاً من يقين ، لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية ، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات ، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الروحانية إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها (المقدمة ج٣ ص ١٠١٥،١٠١٤) وكلام ابن خلدون هذا ، في غاية السدادة، فهو يقترب - إن لم يكن يتفق - مع الآراء الصوفية التي حكمت بعجز العقل وقصوره عن أن يخرق حجاب الغيب ، أو يمارس نشاطه في عالم لا يكفل له ممارسة الأنشطة العقلية.وهو - من بعد - ضد ما يذهب إليه ابن رشد.

١٥٦ - أنظر رسالة الاتصال لابن باجه (ص ١٠٤ ، ١١٥) ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس ، وراجع نقد ابن رشد لابن باجه في اعتبار قوله بالمرتبة الثالثة للاتصال وهى مرتبة السعداء ، تؤدى إلى مسلك الصوفية وتخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى ، فضلاً عن

كونهـا تعـد نوعاً من التعديل أو التشكيك على مذهب أرسطو . ويرى د . عاطف العـراقى أن هذه المرتبة الثالثة لا تعنى أكثر من التعبير عن السعادة في التشبه بالله بقـدر الطاقـة البشرية عند ابن باجه (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ ، ١٢٤) .

١٥٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص١٢٤) .

١٥٨ - د . محمـد غـلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب - جمعية الثقافة الإسلامية - القاهرة (١٩٤٨م - ص ١١١) .

١٥٩ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٧) .

١٦٠ - عـباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) ، ويقول العقاد : أن خلاصة مسألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول ، وأن العقـل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهى العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهيولانى الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولى التى تقبل الصور ، و لم يذكر العقل الهيولانى قبل الأفروديسى (ابن رشد ص ٣٣) .

١٦١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص٤٨) .

١٦٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٦) .

١٦٣ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٣) .

١٦٤ - ابن رشد : المصدر السابق (١٢٤) .

١٦٥ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٨) .

١٦٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٦٧ - ابن رشد : المصدر السابق (٨٩) .

١٦٨ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٤) .

١٦٩ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢) .

١٧٠ - محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة ، دراسة د .عاطف العراقى (ص ٢١٦) .

١٧١ -وينفى الإمام محمد عبده في ردوده على الأستاذ الأديب فرح أفندى أنطون صاحب مجـلة " الجامعـة " ، وفى صدد المساجلات الطويلة التى دارت بينهما ، أن يكون اتصال النفس بالعقل الفعال معناه الفناء فيه أو الإندغام - كما عرفته الجامعة . وعنده أن العقل الفعـال هـو العقل العاشر المصرف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية العام - كما تقول الجامعـة . وينفى الأستاذ الإمام عن أرسطو وعن ابن رشد مظنة القول بعقل يسمى بعقل الإنسانية العام . فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة ، ومـن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ، ومنه إلى العقل بالفعل . والعقل الفعال هو ذلك الجوهـر العقلى بالفعل ، والمعقولات بأسرها حاصلة له بالفعل . أما نفوسنا ، فهى عقول بـالقوة ، ولكـنها إذا استعدت استعداداً خاصاً للاتصال بذلك العقل ، أى بالإقبال عليه وتوجيـه وجهـتها نحـوه أرتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص (الإسلام دين العلم والمدنية ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

والعقـل الأول - كما يراه الشيخ محمد عبده - ليس هو كما يقول صاحب الجامعة فرح أفندى أنطون ، فإن العقل الأول - كما يروى العقاد عن الشيخ محمد عبده من خلال معاصـرته لهذه المساجلات - هو جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقـد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حـركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثانى ، وعن هذا العقل الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها (ابن رشد ص ٥٧) ونحن لو رجعنا إلى أقوال ثامسطيوس ، فيما يتعـلق بالفقـرة الأولى من اعتراض الأستاذ الإمام ، لوجدنا أن فكرة العقل العام كانت موجـودة في أقوال ثامسطيوس ، وكذلك الاسكندر الأفروديسى . فأما ثامسطيوس فهو يقول : " .. أما عن ماهيتى ، التى هي في نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنسانى ، فأنـها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية ، من العقل بالفعل.

ولذلـــك لا نقول مع الاسكندر إن العقل الفعال إلهى ، بل هو ما يميز النوع الإنســـانى . العقــــل الفعــــال هو نحــــن جميعاً (مقدمة الدكتور الأهوانى ص ٤١) ففكرة العقل العام موجودة إذن عند شراح أرسطو - وإن كان ثامسطيوس رجع فيها إلى أفلوطين في نظرية اتصال النوع بالأفراد ، إذ إن فكرة الاتصال أو الإستمرار بين مختلف مراحل الوجود ، هي فكـــرة ينـــزع فيها أفلوطين إلى نوع من الوحدة الصوفية مع المبدأ الأول ، وذلك يقتضى إزالــــة التعارض بين المراتب المختلفة للوجود . فإن "المُثل" التى قال بـــها أفلاطون ، والتى هـــي قـــوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانياً صادراً عن المبدأ الأول (راجع التســـاعية الرابعة لأفوطين في النفس ص ٤٨) وقد سبق لنا ملاحظة أن أفلوطين يذكر إن نفوســـنا كـــلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمى الذي فيها ، وكذلك الحال فى فكرة " الإنسان " أو " فكرة الإنسانية " فهى فكرة واحدة فينا جميعاً ، ولكـــنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعاً لحالة كل منهما . فكل منا " إنســـان " ولكـــن لا يعنى هذا أن شعورنا واحد (راجع هامش ١٠٣ من البحث) أما الاســـكندر الأفروديسى ، ففضلاً عن كونه تلميذاً لأفلوطين فهو الذي قال بوحدة العقل المـــنفعل في كـــل الأشخاص ، على ما ذكر ماسينيون ، وقال أنـــها هدم لنظرية الأبدية وللثواب والعقاب (راجع هامش رقم ١٠٠ من البحث) وأما بالنسبة للمساجلة الطويلة التى دارت بين الأستاذ الإمام ، وفرح أفندى أنطون ، فإن الفصل فيها يرجع - كما وضح الأستاذ العقاد - إلى اختلاف المصادر ، فكل ما يذكره الشيخ الإمام محمد عبده عن العقل الأول ، صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين .. أما الأستاذ فرح أنطون ، فكـــان جل إعتماده على تخريجات رينان ، ولم يتوسع في الإطلاع على كتاب التـــهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حين قال " .. لامناص للكاتب العربى اليوم من أخـــذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم ، فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن

رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً عنوانه : ابن رشد وفلسفته" وهو للفيلسوف رينان المشهور".
ويقول العقاد : فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه ، مأخوذاً من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ، ولا في غيرها ، شقة الخلاف (ابن رشد ص ٥٧ ، ٥٨) .

١٧٢ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢، ١١٣) .

- 173 - Munk (S) : M ê langes de Philosophie Juive et Arabe Paris, 1955 .P.P, 454, 455 وأيضـاً. Tafta zani (A): Averroes and Sufism, P.P 410 , 415, .

بحث بالإنجليزية ضمن الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف الدكتور / عاطف العراقى .

١٧٤ - الغزالى : المقصد الأسنى (ص ٩٨ ، ١٠١) .

١٧٥ - الغزالى : المصدر السابق (ص ١٠٠) .

١٧٦ - الغزالى : المصدر السابق (ص ١٠٠) .

١٧٧ - د . سـليمان دنيـا : الحقيقة في نظر الغزالى - دار المعارف - ط٤ - القاهرة (١٣٩١هـ - ١٩٧١م - ص ٦٧) .

١٧٨ - الغزالى : الأحياء (جزء ١ ص ٨٩) .

١٧٩ - العقاد:التفكير فريضة إسلامية-دار نهضة مصر-القاهرة د/ت (ص ٨٥ ، ٨٦) .

١٨٠ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة د . عاطف العراقى - دار سينا للنشر (١٩٨٦م ص ١٦٢) .

١٨١ - وحـال ابن رشد هو أن يعتقد في دين ينسب إلى العقل أكثر مما هو منسوب إلى الوحى . يقول في شرح ما بعد الطبيعة : " فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات ، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معـرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه ، جعلنا

الله وإياكم ممن استعمله بــهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بــهذه الطاعة الــتي هــي أجل الطاعات (راجع د . زينب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة - القاهرة ١٩٨٣م ص ١٣٦) . فهذا دين لا يتعدى شرف المعرفة بمصــنوعات الله ، وهــو دين يجعل العقل مقدماً على الشرع ، إذ الشريعة بما هي شريعة جــاءت للناس كافة ، وليس في طاقة الناس كافة أن يحتملوا ما لا يطاق من دين العقل ، والعقــل نفســه يســتلزم فارقاً لابد منه - فيما يشير العقاد - بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير، وتمثل هذه الحقيقة بعينها للتدين والاعتقاد . " فالحقيقة الاعتقادية لابد أن تمتزج بتصور المؤمنين بــها ، لأن الخطاب فيها موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكى والغبى ، ومنهم كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطــلب الكمال ومن لا يعرف كمالاً يطمح إليه " (الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية - بيروت د/ت ص ١٨١) . أما هذا الدين الذي يدعو إليه ابن رشد ، فهو دين خــاص مخصوص بالفلسفة على أسمى ما عرفت به الفلسفة عند ابن رشد من بحث عقلى بحت ومن إيمان بسلطان العلم ، فمن الطبيعى ألا تكون متصلة بالدين من حيث هو دين ، ولا بالــتجربة الدينية التي يتعطل فيها العقل في نــهاية المطاف ليتقدم الذوق والوجدان ، وليرتفع لواء البصيرة على خطاب العقل والبديهة . وهذا هو السبب الذي جعله لم يستطع أن يفصل مقالاً حقيقياً بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بينهما ، وهذا هو السبب في هجومه على التصوف ، لأن هجومه على التصوف في واقع الأمر ، هو هجوم على التجربة الدينية والروحية . واعتراضه عليه هو اعتراض على المعرفة الخالصة ، في حــين يؤثر ابن رشد العلم . مطالب الصوفية مطالب روحانية . ومطلب ابن رشد مطلب عقلى في أول وآخر مقام .

١٨٢ - د.أحمــد محمــود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف(ص١٢٥،١٢٤). ومن لفتات الرازى الروحية أنه يؤمن بأن جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية

صـــدور أفعاله عنه وأقسام حكمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل ، صارت تلك المعرفة موجــبة للمحـــبة . ثم كمـــا أن إدراك النفس أشرف الإدركات وذات الله تعالى أشرف المدركات ، وجب أن تكون المحبة الإلهية أكمل أنواع المحبة . والمحب إذا وصل إلى المحبوب ، كـــان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب . ويبنى الرازى رأيه هذا عـــلى مقدمات عقلية حيث يقول : " أنه لا يجب في كل ما كان محبوباً أن يكون محبوباً لشيء آخر وإلا لدار أو تسلسل ، بل لابد وأن ينتهى إلى ما يكون محبوباً لذاته . فالاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته (معالم أصول الدين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت ص ١١٣ ، ١١٤) .

١٨٣ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف (ص ١٢٥) .

١٨٤ - الكلاباذى : التعرف (ص ٧٩) .

١٨٥ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة وتحقيق د . عاطف العراقى - نشرة دار قباء (ص ٢١٥) .

١٨٦ - ابن باجه : رسالة الاتصال (ص ١١٢) .

١٨٧ - أغلب الظن عندى ، أن المرتبة الثالثة للاتصال عند ابن باجه وهى مرتبة السعداء ، تـــتفق تماماً مع النـــزوع الصوفى ، إذ إن معظم تلك الأوصاف التى جاءت فيها هي من جـــنس الأوصاف الصوفية ، لكن طريقة عرض ابن باجه طريقة عقلية فلسفية . الشكل والمـــنهج والمصطلحات فلسفى ، والمضمون الجوانى صوفى . ولعل هذا ما جعل ابن رشد ينتقد ابن باجه لطريقه في الاتصال ، لأنه ينتهى نـــهاية صوفية . ويقول ابن باجه في رسالة الاتصال : ومن كانت له الرتبة الثالثة ، أشبه عند ذلك الشمس بعينها ، بل لم يكن له في الأجســـام الهيولانيـــة شبيه . ثم يصف هذه الحال في تلك المرتبة بقوله : " فأما الحال التى توجـــد لقوى النفس عند هذه المرتبة ، فمنها ما يوجد للخيالية وهو أنه يحدث فيها شيء يناسب لهذا العقل ، وذلك هو نور إذا ألتبس بشيء أرى ما سواه على وجه لا ينطق به ،

أو يعسر النطق عنه . ويحدث للنفس النـــزوعية عنده حال شبيهة بالهيبة ، وشبيهة بوجه ما لـــلحال التى يعرض لها عند الإحساس بالشيء العظيم البهئ . وتلك الحال تسمى دهشاً . وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال ، وذلك أن هذه الحال معرض لهم للخيالات التى يجدونـــهـــا في نفوسهم ... (رسالة الاتصال ص ١١٦ ، ١١٧) . ومن هنا ، فنحن لا نســـتطيع أن نجرد الفلاسفة جميعاً ، وبغير استثناء ، في مشكلة الاتصال ، عن اتفاقهم في نـــهاية المطاف مع الصوفية ، حتى لو كان ابن رشد نفسه .

١٨٨ - عباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) .

١٨٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريـــخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ٩٩ ، ١٠٠) .

١٩٠ - ابـــن رشـــد : فصـــل المقال فيمـــا بـــين الحكمة والشريعـــة من الاتصال - تحقيـــــق محمـــد عمـــارة - دار المعارف القاهـــرة - الطبعـــة الثانية (١٩٦٩م - ص ٣١ ، ٣٢) . والنص هو : " وإذا كانت هذه الشريعة حقاً ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين ، نعلم على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " .

١٩١ - ابن خلدون : المقدمة وتحقيق د . على عبد الواحد وافى (جـ٣ـص ١٢١٦) .

١٩٢ - ماسينيـــون : محاضـــرات في تاريـــخ الاصطـــلاحات الفلسفيـــة (ص ١٠٠) .

١٩٣ - د . زيـــنب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٧٣) ، وراجع من نفس الكتاب الفصل المتعلق بـــ " التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد " (ص ١١٧، ١٣٩) ومن الضرورى الرجوع بعد قراءة هذا الفصل إلى بحث الدكتورة زينب الخضيرى بعنوان:مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى " ضمن الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بأشراف د.عاطف العراقى (ص ١٤٥ ، ١٦١) .

١٩٤ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٥ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٢، ٢٥،٢٤،٢٣) .

١٩٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٣) .

١٩٧ - راجـع للغزالى : قانون التأويل - منشور مع معارج القدس - تحقيق محمد مصطفى أبـو العلا - مكتبة الجندى - القاهرة (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م - ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧) .

١٩٨ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٩ - راجـع د . عاطف العراقى : النـزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - هامش رقم (٢)- (ص ٢٩٦)وراجع كذلك د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا - المقدمة (ص و ، د) . وراجـع تفرقته بين الفلسفة والدين ، وتفرقته بين " الدين " " والتدين " " وعلم الدين " في " قيم من التراث " - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة (١٤٠هـ - ١٩٨٤م - المقالـة الأولى ص ١١٥ ، ١٢٣) والمقالة الثانية (ص ١٤٣ ، ١٥٣) ومن نفس الكتاب أيضاً راجع بحثه عن ابن رشد في تيار الفكر العربى (ص ٢١، ٤٨)

٢٠٠ - د . زينب الخضـيرى : أثـر ابن رشـد في فلسفة العصور الوسطى(ص ١١٧) وأيضـاً د . ذكى نجيب محمـود : قيم من التراث (ص ٢٦) و (ص ٢٩ ، ٣١ من بحثه عن ابن رشد) .

٢٠١ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٤ ، ٢٥) .

٢٠٢ - د . أحمـد صبحى : هل أحكام الفلسفة " برهانية " ؟! دراسة نقدية لرأى لابن رشـد في ضـوء منطق أرسطو وتقيمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة - بحث ضمن الكـتاب التذكارى عن ابن رشد الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د . عاطف العراقى (ص ٧٤ ، ٧٥).وراجع للدكتور أحمد صبحى:اللقاء بين العلم والدين في الشرق والغرب-مجلة القاهرة -العدد السادس (١٢ مارس ١٩٨٥ م - ١٤٠٥ هـ .ص ٢٢) .

٢٠٣ - د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث (ص ٢٧،٢٦،٢٥) .

٢٠٤ - ابـــن رشد : فصل المقال (ص ٦٦،٦٧) ؛ وقارن أرتور. ف . ساجاديف : ابن رشـــد .. والـــتراث الفلسفى الإسلامى - مقال برسالة اليونسكو- العدد ٣٠٤ سبتمبر ١٩٨٦م (ص ٢٥ ، ٢٧) .

٢٠٥ - ابـــن رشد مناهج الأدلة (ص ١٤٦) وراجع البحوث التى كتبها الدكتور عثمان أمـــين عن التوفيق والتأويل عند ابن رشد فى كتابه " محاولات فلسفية " - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٣م . ص ١٤٨،١٥١) وما بعدهما .

٢٠٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٧) ويهمنا فى هذا الصدد أن نذكر هذه الملاحظات فقـــد سبقت الإشارة إلى أننا لاحظنا أن ابن رشد أراد بالقياس العقلى أن يجيء على غرار القياس الفقهى ، وقلنا أن قياس الأول على الثانى من ناحية المسكوت عنه من الأحكام فيه فـــرق ، وفـــرق كبير (راجع فصل المقال ص ٢٥ وما بعدها) . إذ يبدو لنا أن القياس الفقهى قد استخدم فى الصدر الأول وما بعده لحاجة عملية ، ومعظم الأجوبة التى أجاب بـــها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته والتابعين ، فيها ضرب من القياس الفقهى بوجه من الوجوه . أما القياس العقلى ، فهو أمر لا تعرفه الثقافة الإسلامية فى الصدر الأول . إذ العـــلمُ به علمٌ بالتأويل ، والعلم بالتأويل متفرع عن البرهان أو القياس العقلى . و لم يعرف رجال الصدر الأول استخدام التأويل بطريق البرهان بالحالة التى يريدها ابن رشد . وابـــن رشـــد نفسه لا ينكر هذا حين يقول : " فإن الصدر الأول ، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى ، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم ير أن يصرح به . أما من أتى بعدهم ، فأنـــهم لما استعلموا التأويل قل تقواهم، وكـــثر اخـــتلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقاً (فصل المقال ص ٦٥) والملاحظ أنه يقول بالتأويل (فصل المقال ص ٣٢،٣٤) ، ثم يمنع التأويل بعد جوازه ، وينكره على الفرق الإسلامية (فصل المقال ص ٣٥و٦٢ وما بعدها) ، ثم يطالب به أهل البرهان (فصل المقال ص ٣٧،٣٨،٦٦) ، كما يلاحظ أن التأويل عنده يجيء كما لو كان توفيقاً كما فعل مع

فكرة قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين (ص ٤١، ٤٣ من فصل المقال) وذلك حين وفق بـين مـا بدا له من تعارض في وجهات النظر . وقد حذر ابن رشد من كل تحريف يقع للطرق المشتركة المذكورة في القرآن ، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ،فقد أبطل حكمتها،وأبطل بعد ذلك فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية (فصل المقال ص ٦٥) .

ونـحن نسأل .. كيف يقر هنا التـأويل وكيف ينفيه بعد أن كان قد قرره ، ثم ينفيه إلا إذا كان ظاهراً بنفسه ، ظهوراً مشتركاً للجميع ؟ .. أيكون قد وضع في اعتباره منهج النقد للأشاعرة وللفرق الإسلامية الأخرى ؟! .. ولماذا أتكئ في البداية على وجوب التأويل ثم أشترط ها هنا في تقريره - بعد أن نفاه عن الفرق - على إلتقاط الاستدلالات الموجـودة في أشياء ، كان الشرع كلفنا اعتقادها ، وجميعها معتمدة في الكتاب العزيز ؟! فإذا ما أخذ من أراد لنفسه أن يرفع عن الشريعة لواحق البدع في نظره إلى مجمل الآيات ، بمـا أمكـنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً ، إذا اجتهد من أراد لنفسه ذلك من غير أن يتأول منه شيئاً ألا أن يكون التأويل ظاهراً بنفسه ظهوراً مشتركاً للجميع ، فلابد أن يكون من أهل البرهان (ص٥٦ من فصل المقال) .

فإذا عرفت هذا ، قلنا إنه لا يلزم ذلك . فالتأويل في ذاته ممتنع إلا على الراسخين في العـلم ، وهـم أهل البرهان دون غيرهم في نظر ابن رشد . ولما كانت التأويلات التى خص الله العلماء بـها لا يمكن أن يتقرر فيها إجماع مستفيض بنص ابن رشد (فصل المقال ص ٣٦،٣٨) ، صـارت الحقيقة الإيمانية لا يمكن الوصول إليها بالبرهان . لأن عين هذه الحقيقة غير عين تلك ، أعني عين الحقيقة البرهانية غير عين الحقيقة الإيمانية .

207 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 416 .
208 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 418 .

٢٠٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ١٥٧) .

٢١٠ - هَصَـر الغُصُـن الغصن، أى أخـذ برأسـه فأمالـه إليه - مختار الصحاح (ص ٦٩٦ من مادة هَصَر) .

٢١١ - راجع للغزالى : كتاب التفكر - الجزء الرابع من الإحياء (ص ٤٢٥) وما بعدها . ولننظر في قول لابن رشد كهذا القول الذي يعتمد فيه على الآية القرآنية الكريمة ﴿ أدعُو إَلى سَبيلِ رَبِّكَ بالحكمةِ والمَوعِظةَ الَحسَنة ، وَجَادِلهم بالتى هي أَحسَنْ ﴾ (الآية ١٢٥ من سورة النحل) ، وإنه ليعنى بالحكمة (البرهان). وبالموعظة الحسنة (الأقاويل الخطابية) وبالمجادلة بالتى هي أحسن (الأقاويل الجدلية) . وهذه هي طرق الدعوة إلى الله كما يتصورها ابن رشد (ص ٣٠ ، ٣١ فصل المقال) . ونحن نسأل .. لماذا لا تكون الحكمة هنا حكمة أعلى من حكمة البرهان العقلى أو حكمة النظر الفلسفى ؟ وإذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد خص بالبعث إلى الأحمر والأسود ، فلا لأن شريعته تتضمن طرق الدعاء إلى الله ، وأعلاها وأرفعها عند ابن رشد البرهان ، وكفى ، ولكن لأن الحكمة هنا هي حكمة " وحى " جاء ليدب في أنفاس الخلائق كلمات الحق ، فإذا هم أعزة حكماء بقدر ما عرفوا من الكتاب والحكمة ، وبقدر ما تزكت فيهم العقول والأرواح ، وترقت الأفئدة والضمائر على ما قال تعالى:﴿ رَبنَّا وابعَثْ فِيهِم رَسُولاً مِنهُم يَتلُوا عَلَيهِم آَياتِكَ وَيعُلَمُهُمُ الكِتَابَ والحِكمَةَ وَيَزكِّيهِم ، إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾ (البقرة : الآية ١٢٩) .

٢١٢ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام - ترجمة عباس محمود ، ومراجعة عبد العزيز المراغى ، ود . مهدى علام - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٢ القاهرة (١٩٦٨م ص ٧٤) .

٢١٣ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٧٣) .

٢١٤ - د . عاطف العراقى : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر (ص ١٧٤) وأيضاً راجع الفصل الخاص بالتوفيق بين الدين والفلسفة من كتاب : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ٢٩٥) وأيضاً د . زينب الخضيرى : مشروع ابن رشد والغرب المسيحى (ص ١٥٢) . وأيضاً د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، بحثه عن ابن رشد في تيار

الفكـــر العربى (ص ٢٣،٢٤). وراجع لجـــون ديوى : نظرية البحث : المصطلح الخاص بالمتصل الخبرى وترجمة د . زكى نجيب محمود (ص ٨١٦) .

٢١٥ - د . عاطف العراقى : النـــزعة العقلية فـــي فلسفة ابن رشد (ص ٢٨٠) .

٢١٦ - ابن رشد فصل المقال (ص ٢٨) .

٢١٧ - ابن رشد فصل المقال (ص ٦٦) .

٢١٨ - د . زينب الخضـــيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٢٤) .

٢١٩ - د . زيـــنب الخضـــيرى : المرجع السابق (ص ١٣٢) وأيضاً د . أحمد صبحى : هل أحكام الفلسفة برهانية - بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشـــد - الصـــادر عـــــن المجلس الأعلى للثقافة - بإشراف د . عاطف العراقى (ص ٨٠) وراجع أيضاً د . عاطف العراقى : ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - دار الرشاد ١٩٩٩م - الفصل الخاص بتراث ابن رشد برؤية نقدية (ص ٧٥ وما بعدها) .

٢٢٠ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٨) .

٢٢١ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٣٨،٤٦،٤٨) .

٢٢٢ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٣٦،٣٨) .

٢٢٣ - الغزالى المنقذ من الضلال (ص١٣٢) .

٢٢٤ - د . محمـــود حمدى زقزوق : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد - بحـــث منشـــور ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد - الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د . عاطف العراقى (ص ١٠١) .

٢٢٥ - وقـــد اقتـــبس الدكـــتور زقزوق كلام العقاد عن ابن رشد في مسألة الحقيقتين للاستعانة به على التوفيق والتدليل ، ولعدم التعارض بين الدين والفلسفة ، ولعدم التناقض بـــين الحقيقـــتين الديـــنية والفلسفية (أنظر بحث د . زقزوق عن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (ص ١٠٣) .. ولكننا نلاحظ أن اقتباسه العقاد هذه ، ، تأتى على نقيض نصوص

ابن رشد .. وإلا فلا تجد فرقاً بين هذه الاقتباسه الواردة في مسألة الحقيقتين ، وبين ما قاله الغـزالى بوجـوب " إحالة " العقل بعد البحث والتفكير إلى مرتبة أعلى منه ، هي مرتبة الشـرع - إن صـح كـلام العقـاد - عند ابن رشد ، وهى مرتبة البصيرة عند الغزالى والصوفية.. لا فرق . !!

٢٢٦ - العقاد : ابن رشد (ص ٤٦) .

٢٢٧ - د . عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق (ص ١٥،٤٨) . ومما تجدر الإشارة إليـه في هذا الصدد أننا نجد في بحوث الفلاسفة العقلية ، ما يؤكد وجهة النظر التى نذهب إليهـا فى فصـل الاتصال بين الدين والفلسفة من مقال يوهم بالتوفيق .. وفى الحق أنه لا توفيق . فابن باجه كان اتجه في كتابه " تدبير المتوحد " إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكـن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين ، هم من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . ونحن لا نجد أثراً للدين في مدينة المتوحد . ولما كنا نجد في "الدين" دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان ، صار ما نجده عند ابن باجه نوعاً من التفرد الذي يبتعد فيه المتوحد عن اهتمامات الجمـاهير ، ابـتعاداً يلتزم فيه " الوجود " بما فيه من أزلية وثبات (د . عاطف العراقى : الفلسـفة العـربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨م ص ١١٧ وما بعدها) وهذا هو " دين العقل " الذي أكد ابن رشد ضرورته للعقول التى تذهب بالعقل إلى منـتهاه ، ولا ترى بعده غاية تنتهى عندها ، هو الدين الذي يجعل العقل مقدماً على الشـرع ، لأن الشـرع عام ، والعقل خاص مخصوص بالحكماء . وشريعة الحكماء هي الفحـص عن جميع الموجودات بحكمة معقودة على التثبت والنظر لا على العبادة والعمل بمقتضى الشرع (راجع من البحث هامش ١٨١) .

* * * *

٢٢٨ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .

٢٢٩ - الغزالى : المنقذ من الضلال (ص١٣٢) .

٢٣٠ - أبو نعيم الأصفهانى : حيلة الأولياء جـ١ (ص٧٧) .

٢٣١ - العز ابن عبد السلام : حل الرموز (ص١١،١٠) بدون تاريخ .

٢٣٢ -سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .

٢٣٣ - سورة النازعات : الآية ٤٠ .

٢٣٤ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب في معاملة المحبوب على هامش قوت القلوب لابى طالب المكى - الجزء الثانى ط مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ص ٢٧٢) .

٢٣٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .

٢٣٦ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د . عبد الخالق محمود - - دار المعارف - ط٢ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ١٠٣) .

٢٣٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب على هامش قوت القلوب للمكى (ص ٢٧٢) ، وأنظر أيضاً في صدد التداخل بين الأحوال والمقامات السهروردى المتوفى ٦٣٢هـ : عوارف المعارف - ط مكتبة القاهرة (١٣٩٣هـ -١٩٧٣م - ص ٤٢٥) .

٢٣٨ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) .

٢٣٩ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د .عبد العال شاهين - ط١ دار المنار -(١٤١٣هـ-١٩٩٢م -ص ٤٩)وأنظر أيضاً: اللمع (ص ٦٥،٦٧)وانظر من هذا المصدر الفصل الخاص بشرح الألفاظ الجارية في كلام الصوفية (ص ٤٠٩- ٤١١) .

٢٤٠ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ١٠٤) .

٢٤١ - المصدر السابق : (ص ١٠٥) .

٢٤٢- هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .

٢٤٣ - أبــو العــباس أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف - تصحيح وتنقيح وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة (١٤٠٩هـــ - ١٩٨٩م - ص ١٥) .

٢٤٤ - المصدر السابق : (ص ١٥) .

٢٤٥ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص٢٧٧،٢٧٦) .

246 - O'leary (D): Arabic Thaught and its Place in History : 1958- P. 190 - 197 .

وأنظر الترجمة (ص ١٣١) وما بعدها .

٢٤٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٦) من الطبعة المحققة .

٢٤٨ - ديلاسى أوليرى :الفكر العربي ومكانه في التاريخ-ترجمة د .تمام حسن ، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى- الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة (١٩٩٧م - ص ١٣٣) .

٢٤٩- المرجع السابق : نفس الصفحة .

٢٥٠ - المرجع السابق : (ص ١٣٨) .

٢٥١ - مجدى إبراهيم : حال الفناء بين الجنيد والغزالى - ص ٢٧٠ وما بعدها .وأيضاً :

- Nickolson (A): Astudies in islamic Mysticism, Combridge,1953 ,P,P, 30, 33 .

٢٥٢ - مقدمة ابن خلدون - وتحقيق .على عبد الواحد وافى - (ج ٣ - ص ١١٠٢) .

٢٥٣ - أنظـــر ترجمة عبد الله المقرئ : طبقات الشعرانى (جزء ١ ص ١٤٧) . وأيضاً : طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمـــى (ت٤١٢هـــ) تحقيـــق نور الدين شريبـــة - مكتبة الخانجى - الطبعـــة الثالثة القاهـــرة (١٤٠٦هـــ - ١٩٨٦م - ص ٥١٠) .

٢٥٤ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص٥١١).

٢٥٥ - الهجويرى : كشف المحجوب (ص ٥١) .

٢٥٦ - أبو العباس أحمد محمد زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) والآية :" خذ العفو ، وآمـــر بالعـــرف ، وأعرض عن الجاهلين"من سورة الأعراف رقم(٢٩٩) . الآية " وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً " من سورة الفرقان الآية رقم (٦٣) .

٢٥٧ - سورة المؤمنون وتكملـــة الآيـــة :"ونحن أعلم بما يصفون " الآية رقم (٩٦) .

٢٥٨ - زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) .

٢٥٩ - الهجويـــرى:كشف المحجوب (ص ٥٨) وانظر كذلك الفرق بين معرفة التعرف ومعـــرفة التعريف ،في حياة القلوب للأموى (ص ٢٦٧)حيث يقول إن العارفين في المعرفة على قسمين : قسم حصلت لهم المعرفة بطريق المعرفة ،وقسم حصلت لهم بطريق التعريف، ومعرفة التعريف عند أرباب الكشف أعلى وأكمل وأوثق من معرفة التعرفحياة القلوب ص ٢٦٧ على هامش القوت).وأنظر نفس هذه التفرقة للجنيد (الكلاباذى:التعرف ص ٧٦).

٢٦٠ - ابن سينا:الإشارات والتنبيهات،وتحقيق د.سليمان دنيا - القسم الرابع (ص ٨٤٠)

٢٦١ - نصير الدين الطوسى:شرحه للإشارات والتنبيهات (ص ٨٣٨ ، ٨٣٩) وانظر أيضـــاً د . عـــاطف العراقى : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، درجات حركاتالعارفين (من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٣٧) .

٢٦٢ - ابن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ص ٣٦٤) .

٢٦٣ - أبو عبد الله عباد النفرى الرندى : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - تحقيـــق د . عـــبد الحليم محمود و د . محمد بن الشريف . دار المعارف القاهرة ١٩٩٣م (جـــ ٢ - ص ٩٩،٩٨) .

٢٦٤ - الهجويـــرى : كشـــف المحجـــوب (ص٩٩) وأيضاً السهروردى : عـــوارف المعـــارف (ص ٤٦٧) وأيضاً : شرح الرندى على الحكم العطائيـــة (جـــ٢ - ص ٩٨) وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية (ص ١٥٥) .

٢٦٥ - أبو عبد الرحـــمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١١١) والإشارة ضمن مقولة يحـــيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨هـــ) في الاتصــــال . وأيضاً : عـــوارف المعارف (ص ٤٦٦) وأيضـــاً : أنظر أبو نعيـــم الأصفهانـــى : حلية الأولياء (حـــ١٠ - ص ٦٤)

٢٦٦ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ ٢ ص ٩٨) .

٢٦٧ - ابن عجيبة الحسيني : إيقاظ الهمم (ص ٣٦٥) .

٢٦٨ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ ٢ ص ٢٥٨) .

٢٦٩ - أبو بكر الرازى : مختار الصحاح - مادة وصل (ص ٧٢٥) .

٢٧٠ - سورة النساء : الآية (٩٠) .

٢٧١ - سورة القصص : الآية (٥١) .

٢٧٢ - الكلاباذى:التعرف (ص١٣٠)وأيضاً السهروردى :عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٣ - الكلاباذى : التعرف(ص١٢٩)وأيضاً السهروردى:عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٤ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (جـــ١٠ - ص ٢٥٣) .

٢٧٥ - السهروردى : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .

٢٧٦ - سورة الرعد : الآية (٢١) .

٢٧٧ - سورة البقرة : الآية (٢٧) .

٢٧٨ - سورة الرعد : الآية (٢٥) .

٢٧٩ - الســـــهروردى : عـــوارف المعارف (ص ٤٦٦) ، ويجب النص هنا على أن هذه التوفيقات والتخريجات بين إشارات الصوفية وبين هذه الآيات القرآنية المباركة ، لم تذكر في كـــتب الصوفية ، ولم يستند رجال التصوف في موضوع الاتصال على هذه الآيات ، فإن كنا لم نوفق في عرضها أو تخريجها كما يجب العرض والتخريج ، فنحن المسئولون أمام الله لا هم ، وإنما هي محاولات من جانبنا لتأكيد مفهوم الاتصال عند الصوفية تأكيداً يتمشى مع القرآن . الخطأ فيها راجع إلى الباحث ، والصواب على الدوام لتوفيق الله .

٢٨٠ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ٢٦) .

٢٨١ - سورة هود : الآية (٧٠) .

٢٨٢ - سورة القصص : الآية (٣٥) .

٢٨٣ - سورة الأنعام : الآية (١٣٦) .

٢٨٤ - سورة هود : الآية (٨١) .

٢٨٥ - الحارث بن أسد المحاسبى : آداب النفوس - تحقيق محمد عبد العزيز - مكتبة القرآن (١٩٩٢م - ص ٦٣) . والمحاسبى أفضل الذين عالجوا آفات النفس الإنسانية في الزمن الذي عاش فيه ، وأبرع الذين خَلصُتَ نياتهم وتوافرت قدراتهم على بحث أمور النفس البشرية وسد ذرائع قوتها الطاغية وشراهتها الملعونة .. عرف كيف يخلق فكرة ومعنى لشيء ما إن يقرأه أحد إلا أدرك أن هذه الدخائل التى تحيك في صدره ويتعامل بها فكره وضميره ، لا شك أنها موجودة فيه ، كامنة كمون العروق النوابض بالحركة والحياة ، وليس كمون السكون ، ولما كان كل عرق في أعماق الإنسان الدفينة يضرب حركة وحياة صار من الضرورى رعاية حركة النفس الباطنية وحياتها الداخلية ، وهو مما عُنى به المحاسبى أكثر عناية وأكرمها لمن يخوض غمار التحليلات النفسية وأسرار الضمائر في طبع الإنسان .. وللمحاسبى في ذلك أنظر الرعاية لحقوق الله - تحقيق د . عبد الحليم محمود -ط دار المعارف - القاهرة (١٩٩٠م - ص ٤٨،٥٥) وله أيضاً : رسالة المستر شدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدة - دار السلام - حلب ط ٥ (١٤٠٩هـ - ١٩٩٨م - ص ٧٠،٧٨) وله أيضاً : الوصايا - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة صبيح - القاهرة (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - ص ٧٨،٨٢) .

٢٨٦ - المحاسبى : آداب النفوس (ص ٢٩، ٦٢، ٩٤) .

287 - Massignon Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L' lslam - tome - TTT (3) - Leiden 1936 .'

٢٨٨ - الحارث المحاسبى : آداب النفوس (ص ٦٣) . وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآفات قد أدرجها الصوفية ضمن ما هو مطلوب تركه ، إذ إن علوم الباطن التى هي علوم أحكام الآخـرة ، والـتى موضعها القلب ، تنقسم إلى قسمين: قسم مطلوب فعله ، كالورع ، والزهد ، والتقوى ،والصبر ،والرضا ، والقناعة - والتوكل ،والتفويض ،واليقين ،والحلم ، وسـلامة الصـدر ، والإخلاص، وحسن الخلق ،والصدق ،وكل ما من شأنه أن يصعد بالإنسان إلى مراقى الكمال . والقسم الثانى هو كل ما يترك من ناحية التخلى ، فالذى هو مطـلوب الترك : خوف الفقر وسخط المقدور ، والغل والحسد والحقد والغش ، وطلب العلوم للمنـزلة ، والكبر ،والعجب ،والغضب ،وحب المحمدة ،وحب الرياسة ، والعداوة ، والبغضـاء ،والطمـع ،والـبخل ،والشح ،والرغبة ،والأشر ، والبطر ، وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالضعفاء والمساكين ، واتخاذ أخوان العلانية على عداوتـهم في السر ،والفخر والخيلاء ،والرياء ،والإعراض عن الحق استكباراً ، وكثرة الكلام ، وكثرة الصلف والتزين للخلق ، والمداهنة ، وحب المدح بما لا يفعل ، والاشتغال عن عيوب نفسه بعيوب الناس - وإقفـار القلب من الحزن ، وخروج الخشية منه ،والانتصار للنفس إذا نالها الذل ،وضعف الانتصـار لـلحق ، والانقياد للهوى ،والمكر ،والخيانـة ،والمخادعة ،والحرص ، وطول الأمل والتجبر ،وعزة النفس ،و القسوة والغفلة عن الله تعالى ، وسوء الخلق والفرح بالدنيا والأسـف عـلى فواتـها ، والأنس بالمخلوقين ، والوحشة ، لفراقهم ،وقلة الحياء وقلة الرحمة.. إلى غير ذلك من آفات النفس ورذائل أخلاقها وعيوبـها .. أنظر : ربع المهلكات مـن كتاب الأحياء (ج٣ - من ص ١٠٧ إلى ٣٨٨) والتى تدور حول أن العلم المتعلق بما يحل ويحرم من أفعال القلوب مدروج تحت علم الباطن . لأن كل باطن من العلم والحكمة، لا ظاهر له في أصول الشريعة فهو باطل . وكل ظاهر من الإيمان والعمل ، لا باطن له ، قـال العلماء فيه أنه شر ، لأن الظاهر لا يقوم إلا بالباطن ، وهى موطئات القلب (حياة القلوب على هامش قوت القلوب ج٢ ص ٢٦٤) .

٢٨٩ - سورة المؤمنـون : الآية (٨) والجزء الثانى من سورة المعارج : الآيـة (٣٣) .

٢٩٠ - سورة البقرة : جزء من الآية (٤٠) .

٢٩١ - سورة هود : جزء من الآية (١٧) .

٢٩٢ - أبو طالب المكى : قوت القلوب جـ١ (ص ١١٠) .

٢٩٣ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٦١) .

٢٩٤ - أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية- رقم (٩٥) تصوف غير مفهرس (٢١) لوحة (٣) .

٢٩٥ - الرسالة القشيرية : (ص ٨٠) .

٢٩٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .

٢٩٧ - د . أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢٢٤) .

٢٩٨ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١،٨٠) . والحديث الوارد حديث قدسى رواه البخارى عن أبى هريرة وأحمد عن عائشة والطبرانى في الكبير عن أبى أمامة وابن السنى عن ميمون .. ولم ينفرد البخارى بروايته .

٢٩٩ - سورة الروم : جزء من الآية (٤٥) .

٣٠٠ - سورة يونس : جزء من الآية (٤) .

٣٠١ - سورة الشعراء : الآية (٢١٣) .

٣٠٢ - سورة يونس : الآية (١٠٦) .

٣٠٣ - سورة الواقعة : الآية (٨٩) .

٣٠٤ - سورة المطففين : الآية (١٥،١٦) .

٣٠٥ - أبو طالب المكى : قوت القلوب (جـ١ - ص ١١٢) .

٣٠٦ - المصدر السابق : (ص ١١٢) .

٣٠٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١) .

٣٠٨ - سورة ق : الآية (١٦) .

٣٠٩ - سورة الواقعة : الآية (٨٥) .

٣١٠ - سورة الحديد : الآية (٤) .

٣١١ - سورة المجادلة : الآية (٧) .

٣١٢ - أبـو عـبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ٣٧٩) وما بعدها ، وأيضاً : اللمع (ص ٨٥) .

٣١٣ - ابن عربي : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، منشور مع كتاب التعريفات للجرجاني - ط مكتبة الحلبي القاهرة (١٣٥٧هـ -١٩٣٨م ص ٢٣٥) .

٣١٤ - الغزالى : الأحياء (جـ٤ - ص ٣٠٦) .

٣١٥ - الغـزالى : الأحياء (جـ٤ - ص ٣٠٧) وللباحث أنظر : حال الفناء بين الجنيد والغـزالى - رسـالة ماجسـتير غـير منشـورة - كـلية الآداب - جامعة الزقازيق (١٩٩٣م - ص ٤٨،٥٠) .

٣١٦ - مجدى إبراهيم :حـال الفنـاء بـين الجنيد والغـزالى (ص ٤٩ ، ٥٠) .

٣١٧ - الغـزالى : مشـكاة الأنوار - تحقيق وتقديم د . أبو العلا عفيفى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٨٣هـ - ص ٥٥) .

٣١٨ - المصـدر السابق : (ص ٥٧) . وأنظر للحلاج الطواسين - نشره ماسينيون - ط مكتبة بول جتنر - باريس سنة ١٩١٣م (٢٨،٢٩) .

٣١٩ - الغزالى : مشكاة الأنوار (ص ٥٧،٥٨) .

٣٢٠ - ابـن عربي : فصوص الحكم - بشرح عبد الرازق القاشاني - ط مكتبة الحلبي - (ط٣ القاهرة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ـ ص ١٤٧) .

٣٢١ - ابـــن عربى : فصوص الحكم - بشرح القاشانى (ص ١٤٨) - وأيضاً فصـــوص الحكـــم والتعـــليقـــات عليه بقلم د . أبو العلا عفيفى - دار الفكر العـــربى - بيروت (١٩٤٦م - ص ١٠٤) من الجـــزء الأول و (ص ١١٤) من الجـــزء الثـــانى .

٣٢٢ - شرح الرندى على الحكم العطائية (جـــ١ ص ٩٢) .

٣٢٣ - سورة الأنفال : جزء من الآية (١٧) .

٣٢٤ - ابن عربى : فصوص الحكم وشرح القاشانى (ص ١٤٤) .

٣٢٥ - ابن عربى : فصوص الحكم ونشرة د . عفيفى (جـــ١ - ص ١٠٨) .

٣٢٦ - ابـــن عـــربى : فصوص الحكم والتعليقـــات عليه (جـــ٢ - ص ١٢٤،١٢٣) .

٣٢٧ - الرســـالة القشيريـــة : (ص ٨٢) وطبقـــات الصوفيـــة (ص ١٦٤) وما بعدها .

٣٢٨ - السراج الطوسى:اللمع (ص ٨٥)وأيضاً السهروردى:عوارف المعارف(ص ٤٦٤).

٣٢٩ - سورة النجم : الآية (٩،٨) .

٣٣٠ - القاضى أبو الفضل عياض اليحصبى : الشّفَا بتعريف حقوق المصطفى - دار الفكر العربى - القاهرة (١٤٠٩هـــ - ١٩٨٨م - ص ٢٠٤) .

٣٣١ - القاضى عياض : الشّفاَ (ص ٢٠٤،٢٠٣) .

٣٣٢ - المصدر السابق : (ص ٢٠٥) .

٣٣٣ - أبو بكر الرازى : مختار الصحاح - مادة ولى (ص ٧٣٧،٧٣٦) .

٣٣٤ - سورة الأعراف : الآية (١٩٦) .

٣٣٥ - سورة يونس : الآية (٦٣،٦٢) .

٣٣٦ - سورة الكهف : الآية (٤٤) .

٣٣٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٥٩) وما بعدها .

٣٣٨ - ماســـينيون ، والشيخ مصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ، دار الشعب - القاهرة (١٣٩٩هـــ -١٩٧٩م - ص ٥٠،٤٩) .

٣٣٩ - القاضي عياض : الشفا (ص ٢٠٦) .

٣٤٠ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ١٥) وما يتلوها ، وأيضاً : طبقات الشعراني (جـ١ - ص ٦١) .

٣٤١ - الغزالي:منهاج العابدين-ط مكتبة مصطفى الحلبي-القاهرة (١٣٣٧هـ-ص ٩٤).

٣٤٢ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٢) .

٣٤٣ - السراج الطوسي : اللمع (ص ٦٠) .

٣٤٤ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٧) .

٣٤٥ - المصدر نفسه : نفس الصفحة .

٣٤٦ - د.أبو العلا عفيفي:التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص١٣٢) .

٣٤٧ - الغزالي : الأحياء جـ٣ - ص ٧٩،٧٢) وهو القانون الذي رسمه الغزالي لبيان الطريق وسماه في الإحياء بـ " منهاج رياضة المريد وتربيته في التدرج إلى لقاء الله " .

٣٤٨ - د. أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص١٣٣).

٣٤٩ - الأصول الأفلاطونية : فيدون ، ترجمة وتحقيق د . علي سامي النشار ، وعباس الشربيني (ص ١٦٤) من تعليقات روبان على محاورة فيدون .

٣٥٠ - البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة - تحقيق إدوار سخاو - طبقة ليبزج (١٩٢٥م - ص٢٩) .

٣٥١ - مجدي إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام (ص ١٣٨) .

٣٥٢ - د.محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ٤٧) وأيضاً مشكلة الموت عند صوفية الإسلام-راجع العنصر الخاص بمناقشة المصدر الهندي في التصوف الإسلامي(ص ٦٦) .

٣٥٣ - الأصول الأفلاطونية : فيدون (ص ٢٩٦) وما بعدها .

٣٥٤ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٣٥) .

٣٥٥ - المرجع السابق : (ص ١٤٠) .

٣٥٦ - ابن عربي : الفتوحات المكية - طبعة بولاق (١٢٩٣هـ - جـ ٢ ص ٢٥٧) .

٣٥٧ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي- طبعة دار الطلبة العرب - بيروت (١٩٦٩م ص ٤٩) وأيضاً د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية (ص ١٣٩) .

٣٥٨ - أسين بلاثيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي - دار الفكر - بيروت (١٩٧٩م - ص ٤٨) وأيضاً د . محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية (ص ٤٩) وله أيضاً : الحركة الصوفية في الإسلام - دار المعرفة الجامعية (١٩٩٥ م - ص ٢٥٨) .

٣٥٩ - الغزالي : كيمياء السعادة - تحقيق محمد عبد العليم - مكتبة القرآن - القاهرة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ص ٢٥،٣٠) وأنظر أيضاً د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٠،١٦٣) وأيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي (ص ٢١٩،٢٢٣) .

٣٦٠ - الغزالي كيمياء السعادة (ص٢٨) وأيضاً د . مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦١) .

٣٦١ - ابن الجوزي البغدادي : صيد الخاطر - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت (ص ١٣٩) .

٣٦٢ - د . أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى (١٩٧٣م - ٣٩٨) .

٣٦٣ - الغزالي : كيمياء السعادة (ص ٣٢) وأيضاً :

Macdonld (D.r) : Art "Alghazali, Encyclopedia of islam, vol, II, (2) - London , 1427 .

وأيضاً د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٢) .

وأيضاً د . أبو الوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢٢١) .

٣٦٤ - سورة طه الآية (٥٠) .

٣٦٥ - النبهانى : شواهد الحق - ضبط ومراجعة عبد الوارث محمد على - دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى (١٤١٧هـ -١٩٩٦م - ص ٣٢٣) .

٣٦٦ - ابن عربى : الفتوحات المكية - طبعة بولاق (١٢٩٣هـ - جـ٢- ص٢٥٦) وأيضاً د . أبو العلا عفيفى : التصوف ، الثورة الروحية (ص ١٣٩، ١٤٢) وراجع أيضاً من هذا الكتاب وصف ابن عربى للمعراج الروحى (ص ١٣٨) وراجع د . عفيفى : تعليق على مادة ابن عربى بدائرة المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة د/ت ، وراجع د . عفيفى : الفتوحات المكية لـمحى الدين بن عربى - مجموعة تراث الإنسانية - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة ١٩٦٦م وأيضاً راجع :

Affifi (Dr.A) : The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi, Combridge, 1939 ,P,P . 50 , 56 .

٣٦٧ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٦) .

٣٦٨ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٨) .

٣٦٩ - د . محمد إقبال : المرجع السابق (ص ٢٧) .

٣٧٠ - سورة غافر : الآية (٦٠) .

٣٧١ - سورة البقرة : الآية (١٨٦) .

٣٧٢ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام (ص ٢٨) وأيضاً : العقل والتنوير (ص ٢٢٨) وما بعدها .

٣٧٣ - المرجع السابق (ص ٢٩) وراجع من البحث هامش رقم (ص١٨١) .

٣٧٤ - المرجع السابق : (ص ٢٩) .

٣٧٥ - المرجع السابق : (ص ٣٠) .

٣٧٦ - المرجع السابق : (ص ٣٣) .

٣٧٧ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٨، ٣٣) وراجع الدراسة التي قام بها أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى عن " محمد إقبال " في كتاب العقل والتنوير (ص ٢٢٥،٢٣٣) .

٣٧٨ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني (ص ٣٤) .

٣٧٩ - سورة العنكبوت : الآية (٤٣) .

٣٨٠ - سورة البقرة : الآية (٧٥،٧٦) .

٣٨١ - سورة يس : الآية (٦٢، ٦٤) .

٣٨٢ - سورة الحج : الآية (٤٦) .

٣٨٣ - سورة غافر : الآية (٦٧) .

٣٨٤ - سورة الفرقان : الآية (٤٣،٤٤) .

٣٨٥ - سورة هود : الآية (٥١) .

٣٨٦ - سورة الأنعام : الآية (١٥١) .

٣٨٧ - راجع وصف هذا المشهد خاصة للأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط١١ - جـ٥ ص ٢٩٧٣) .

٣٨٨ - سورة يس : الآية (٦٥) .

٣٨٩ - الأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن جـ٥ (ص ٢٩٧٢،٢٩٧٣) .

٣٩٠ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء (جـ١ - ص ٢١) وسند الحديث عما رواه أبو نعيم هو أنه قال حدثنا أبو بكر بن خلاد ثنا الحارث بن أبى أسامه ثنا " داود بن المحبر " ثنا نصر ابن طريف عن منصور بن المعتمر عن أبى وائل عن سويد بن غفلة عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه .

٣٩١ - أبــو نعيم الأصفهانى :حلية الأولياء (جـــ١ - ص ٢١) وسند الحديث أيضاً عن عبد الله بن محمد بن جعفر ، ثنا محمد بن عمران بن الجنيد ، ثنا محمد عبدك،ثنا سليمان ابن عيسى،عن ابن جريج عن عطاء عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٣٩٢ - د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة - دار المعارف ط٤ القاهرة (١٣٧٨ هـــ - ١٩٥٨م - ص ٤٨) .

٣٩٣ - د . محمد يوسف موسى : المرجع السابق (ص ٥٠،٥٣) .

٣٩٤ - ومـــن معانى " العلو " أنه يعنى الدلالة على التعالى ، ومنه قولهم فى صفات الله أن منها صفة العلو والعرشية . والحارث المحاسبى يقول : أنه تعالى على عرشه بائن عن خلقه . ويقـــول ابـــن رشد : " وأما هذه الصفة - الجهة - فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونـــها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة (ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٧٦) والقــول بـــأن الله فوق عرشه يقول به الأوزاعى ، ومالك ، والثورى ، وحماد بن سلمة ، ومسعر بن كدام ، وأكثر السلف . راجع الذهبى العلو للعلى الغفار . مع ملاحظة أنه متطرف فى ذلك إلى حد التشبيه بل التجسيم (العقل وفهم القرآن - تحقيق د حسين القوتلى - دار الفكر العربى - ط٣ - ١٤٠٢هـــ - ١٩٨٢م - ص ٢٥٠) .

٣٩٥ - ونذكر هنا مع شىء من التباين الشديد ، مذهب " ابن عربى " فى نسبتى " الفوق " والتحت" ، وهما نسبتان لله بمعنى خاص .. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة " الفوق " إلى الله مـــن مثل الآيات الآتية : " يخافون ربـــهم من فوقهم " (النحل : الآية ٥٠) و" وهو القاهر فوق عباده " (الأنعام : الآية : ١٨،٦١) .

ونحـــــن نأخـــذ من معنى " الفوقية " " والتحتـــية " معناهـــما الظـــاهر الذي يدل على " العلو والإرتفاع " فى الأولى . وعلى الهبوط والإشارة إلى المحسوس فى الثانية ، كمـــا ورد هـــذا المعنى فى آية واحدة بكلمة " فوق " و" تحت " فى قوله تعالى فى سورة

المائدة: ﴿ ولَو أنــَّهُم أَقَامُوا التَّورَاةَ وَالإنجِيلَ وَما أنزِّلَ إليهم مِّن رَبــِّهم لأَكَلوا مِّن فَوقِهم وَمِّن تَحْتِ أرْجلِهِم ﴾ (الآية : ٦٦) وأيضاً ﴿ قُل هُوَ القَادِرُ عَلَى أن يَبْعَثَ عَلَيكُمْ عَذَاباً مِّن فَوقِكُم أوْ مِّن تَحتِ أرجُلِكُم ﴾ (الأنعام:الآية ٦٥) .

ونكـــتفى بالإشارة إلى مذهب ابن عربى في النسبة بينهما ، إذ " قد يبدو أن بين نسبتى الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً ، لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله بالمعنى الدينى ، في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل وهى فكرة وحدة الوجود . ولكن لا وجود لهذا التناقض عند ابن عربى - فيما يقول د . أبو العلا عفيفى - في الحقيقة ، لأن ابن عربى لا يعتـــبر الفوقية والتحتية إلا وجهتين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة . فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين . وإنما هو " الحقيقة الوجودية " التى إن نظرنا إليها من وجـــه ، قلـــنا أنـــها " فوق " كل شىء بمعنى أنـــها تتعالى عن كل شىء ، وهذه صفة التتريه.. وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا أنـــها " تحت " كل شىء أو أنـــها أصل كل شـــىء - وهذه صفة التشبيه (راجع فصوص الحكم والتعليقات عليه ص ٢٣٥) والله عند ابن عربى ليس منـــزهاً فقط كما يقول المعتزلة ولكنه منـــزه مشبه معاً (راجع النص من الفصـــوص ص ٢٧٠) . ونحن إذ نستخدم كلمة " فوقانى " هنا ، إنما نعنى بـــها أن منهج التفكير ممدود من أعلى ، وعلى الذين يتلقونه أن يعملوا بما فيه بقدر المستطاع .

٣٩٦ - الحارث المحاسبى : العقل وفهم القرآن ، وتحقيق د . حسين القوتلى (ص ٢٧٣) .

٣٩٧ - المصدر السابق : (ص ١٦٩) .

٣٩٨ - الحارث المحاسبى : المصدر السابق (ص ٢٦٣) .

٣٩٩ - راجع للغزالى كتاب " الفكر " من الجزء الرابع (ص ٤٢٣، ٤٣٥) وراجع لسرى السقطى (ت٢٥١هـــ) إشاراته عن العقل (طبقات الشعرانى جـــ١ ص ١٣٥) .

٤٠٠ - الحارث المحاسبى : العقل وفهم القرآن (ص ١٧٠) .

٤٠١ - الحارث المحاسبى : المصدر السابق (ص ١٥٨،١٥٤) .

٤٠٢ - الحارث المحاسبى : المصدر السابق (ص ١٥٤) وما بعدها .

٤٠٣ - راجع للمحاسبى : الرعاية لحقوق الله ، تحقيق د . عبد الحليم محمود (ص ٨) من المقدمة وما بعدها وأيضاً :

Massignon : Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L`lslam .

وأيضاً د.زكى نجيب محمود:المعقول واللامعقول - طبعة دار الشروق(ص ٣١٨ ، ٣٤٥) .

٤٠٤ - د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ١٢٧،١٢٢) وأيضاً راجع : التصوف الثورة الروحية (ص ٢١٦،٢١٢) للدكتور عفيفى .

٤٠٥ - أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء (جـ١٠ - ص ٨٨) .

٥٠٦ - الشيخ مصطفى عبد الرازق : التصوف والإسلام (ص ٤٨) وراجع ترجمة ابن خفيف في طبقات الشعرانى (جـ١ ص ٧١) .

٤٠٧ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ٥٩) .

٤٠٨ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب على هامش جـ٢ من قوت القلوب للمكى (ص ٢٨٠) .

٤٠٩ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٣٩) .

٤١٠ - طبقات الصوفية (ص ١٢١) .

٤١١ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب (ص ٢٨٠) ولعل هذا العقل الذي يعتمد على البصيرة هو الذي يقود إلى المشاهدة ، إذ المشاهدة عندهم على ثلاثة أقسام : مشاهدة الحق، وهى رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ومشاهدة للحق وهى رؤية الحق بالأشياء ، ومشاهدة بالحق ، وهى حقيقة اليقين بلا إرتياب ، وفى هذه المشاهدة الأخيرة يكون الاتصال ، فلا اتصال بغير مشاهدة ، والاتصال معناه وصول إلى الحقيقة وهى عبارة عن مشاهدة تصريف الرب والمعرفة بصفاته ونعوته وعظمته وجلاله ، وكيفية صدور الإيجاد عنه . وقد قالوا أن المشاهدة والمعاينة تأتى من حق اليقين (نفس المصدر ص ٢٧٦،٢٧٤).

٤١٢ - طبقات الصوفية (ص ١٨٩) .

٤١٣ - مقــدمة ابــن خلدون،وتحقيق د.على عبد الواحد وافى (ج ٣ص ١٢١٦) .

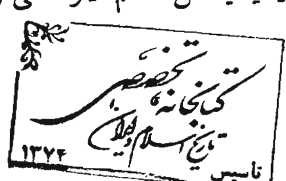
٤١٤ - د . توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، نشأتــها وتطورها (ص ٣٧) .

٤١٥ - في مؤتمــر ابــن رشــد الــذي عقدتــه كــلية الآداب - جامعــة عين شمس في ٢٥، ٢٦ نوفمــبر ١٩٩٨م ، أثــرنا هذه النقطة التى تتعلق بأن عبارات ابن طفيل في الاتصال جاءت تحمل مضموناً صوفياً ، فذكر أستاذنا الدكتور عاطف العراقى في تعليقاته أنــه كان تحدث منذ مدة ليست بالقريبة ساعات طويلة مع الدكتور عبد الغفار مكاوى حــول قصة "حى بن يقظان" ، لابن طفيل : أهى تحمل أبعاداً صوفية أم أن الجانب المميز لــها عقلى خالص . ولما كان الدكتور عاطف العراقى يعتقد الجانب العقلى ويرفض البعد الصوفى عند ابن طفيل ، وكان الدكتور عبد الغفار مكاوى يعتقد العكس ، أو هو لا يجرد القصــة مطلقاً من أبعادها الصوفية ، فلم تسفر المناظرة التى دارت بينهما - يومذاك - إلا عــن تمسك كل منهما برأيه ، ولأجل هذا كان كتاب " الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل " لأســتاذنا الدكتور عاطف العراقى ، تعبيراً عن الاتجاه العقلى دونما تحميل نصوصه أياً من الأبعاد الصوفية عند ابن طفيل ، ولكننا نرى نحن بصدد بحثنا في موضوع الاتصال ، أن ابن طفيل حينما بحث هذه المشكلة دمج العقل دمجاً في الطريق الصوفى بحيث لا يظهر إلا وهو مدغــوم مع الذوق . وعباراته ومفرداته التى يستخدمها ، بل واصطلاحاته التى يعبر بــها عــن الاتصــال، تكشف عن مثل هذا " الاندغام " بين العقل والذوق ، وتغرى بتحميل القصــة بعداً صوفياً . ودليلنا على هذا عبارة " ماسينيون " هذه : " وكذلك ابن طفيل " الحق " عنده بالمعنى الصوفى " (محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ص ١٥١) أى أنــه يستخدم لفظ الحق بالمعنى الصوفى . ولقد نشر " ليون جوتييه " سنة ١٩٠٩م رسالته القــيمة عن " ابن طفيل، حياته وأعماله " ، فذكر فيها أن " حكمة الإشراق " هي بالدقة تعبير عن التصوف الفلسفى عند ابن سينا ، وابن طفيل ، فكأن التصوف عند ابن طفيل هو تصــوف فلســفى يــرادف معنى حكمة الإشراق (راجع : كارلو ألفونسونلينو : محاولة

المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية - ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - وكالة المطبوعات الكويت - ط٤ سنة ١٩٨٠م ص ٢٦٢) وابن طفيل نفسه يذكر في مقدمة " حى بن يقظان " أنه أراد بقصته هذه أن يبث ما أمكنه بثه مـــن أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو على ابن سينا (حى بن يقظان : مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب ص١٣) .

لكأنه أراد أن يصوف النـــزوع العقلى كما فعل كثيراً ابن سينا وحاول أن يطبع الفلســـفة الأرسطية بالطابع الإسلامى . ثم إن ابن طفيل قد كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة قائلاً : " وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيهـــا ، وجـــرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب " الشفاء " وصرح في أول الكتاب بأن " الحق " عنده غير ذلك ، وإنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه " الفلسفة المشرقية " (حى بن يقظان ص ٢٢ وأيضاً د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٤٨،٥٠) والملاحظ في هـــذا النص الأخير أن هناك تضميناً واضحاً ينطوى على أن كتب أرسطو التى تكفل ابن سينا بالتعبير عما فيها ، لا تفى بما يعتقده من الحق الصريح ، وإنما الحق الصريح هذا ، ليس هـــو في كتاب " الشفاء " لأن كتاب الشفاء جاء تقليداً لمنهب المشائيين ، وليس فيه من اعـــتقاد ابن سينا في " الحق " شيء ، لكنما الحق الذي لا جمجمة فيه يوجد في كتاب " الفلسفة المشرقية " . والفلسفة المشرقية هي نزوع صوفى في الأســـاس ، أراده ابن سينا ، وعليـــه أراد ابن طفيل أن يبث من خلاله " الحق " ما أمكنه بثه .

قـــال ابن طفيل : " وإذا أُخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو ، وكتاب " الشفاء " على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبـــو على في كتاب " الشفاء " (حى بن يقظان ص ٢٣) ولما كان ابن سينا - وابن طفيل يتبعه في ذلك - لا يعنيه من العلم الأرسطى ولا من الحكمة اليونانية إلا ما يعنى الفيلسوف



العقـلاني مـن اسـتخدام البرهان والسير على منهج الاستدلال في الكشف عن المعارف الدنيوية والعلوم الحياتية ، فقد صار ما يعنيه من الحق في المعرفة الإلهية التي تلتمس عن طريق الوجـدان والذوق هو الشيء الأولى بالعناية : المعرفة الدينية والتصوفية التي عبر بـها عن معتقداته الخاصة ؛ حقاً خالصاً لا جمجمة فيه . فكأن هناك فرق ، وفرق كبير ، بين المعرفة المشـرقية التي تلتمس بطريق الذوق الوجداني وترمى إلى معرفة الله ، وبين المعرفة الفلسفية الـتي تستخدم البرهان وتسير على منهج الاستدلال . وفى هذا ما يؤكد التفرقة بين طريق الفلسفة وطريق الدين ، وفى هذه التفرقة ضرورة القول بمنع الاتصال بالطريق الأول ، طريق الفلسفة ، ووجوب الاتصال ، بالطريق الثاني ، طريق الدين .

٤١٦ - وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة (ص ١٠٥) .

٤١٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب (جـ٢ - ص ٢٧٣) .

المحتويات	الصفحة

رقم الايداع	١٣٥٨٦/ ٢٠٠٠
الترقيم الدولي	977-341-001-3

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / الظاهر
ت : ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧